برتراند رسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثاني

الفلسفة الكاثوليكية



ترجمة زكي نجيب محمود

تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثاني)

الفلسفة الكاثوليكية

تأليف

برتراند راسل

ترجمة

زكي نجيب محمود

مراجعة

أحمد أمين



تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثاني)

برتراند راسل

A History of Western Philosophy 2

Bertrand Russell

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٤٨٤ ٧

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٤٥.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٦٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

مقدمة

الفلسفة الكاثوليكية — بالمعنى الذي سأستعمل به هذه الكلمة — هي الفلسفة التي سادت الفكرَ الأوروبي من أوغسطين إلى النهضة، وقد كان ثمة فلاسفة قبل هذه الفترة وبعدها (وهي فترة دامت عشرة قرونٍ)، ممن ينتمون إلى تلك المدرسة الفلسفيَّة نفسها في اتجاهها العام؛ فقبْل أوغسطين كان «الآباء» الأولون، وخصوصًا «أوريجن Origen»؛ كما أنَّك واجد بعد عصر النهضة كثيرين، ومنهم في عصرنا الحاضر كلُّ معلمي الفلسفة الكاثوليكيين الأصيلين الذين يتبعون هذا أو ذاك من تعاليم العصور الوسطى، وبخاصةٍ مذهب توماس الأكويني، غير أن الفترة الواقعة بين أوغسطين والنهضة هي وحدها التي تتفرد عما قبلها وما بعدها؛ بكون أعلامٍ للفلاسفة فيها قد اختصوا أنفسهم بإقامة البناء الكاثوليكي، أو بإصلاح ما فيه من أوجه النقص؛ أمَّا في العصور المسيحية السابقة لأوغسطين، فترى الرواقيين وأتباع الأفلاطونية الحديثة يبُزُّون «الآباء» في قدرتهم الفلسفية، وأمَّا بعد النهضة، فلست ترى بين الفلاسفة الممتازين أحدًا، حتى ممن كانوا بينهم من الكاثوليكيين الأصيلين، قد أخذ نفسه بالمُضي على غرار التقاليد الاسكولاستية أو الأوغسطينية.

وتختلف الفترة التي سنجعلها موضوع بحثنا في هذا الكتاب عن العصور التي سبقتها وعن العصور التي لحقتها على السواء؛ تختلف عنها لا في الفلسفة فحسب، بل كذلك في وجوه كثيرة أخرى، أهمها قوة «الكنيسة»؛ ف «الكنيسة» قد قرَّبت العلاقة بين المعتقدات الفلسفية وبين الظروف الاجتماعية والسياسية، على نحوٍ أشدَّ مما كان قبل العهد الوسيط أو بعده. وإنَّما نعني بالعهد الوسيط تلك الفترة التي تمتد من سنة ٤٥٠ ميلادية حتى سنة ١٤٠٠ ميلادية، وما «الكنيسة» إلا نظام اجتماعي قام على أساس عقيدة، بعضها فلسفي، وبعضها خاص بالتاريخ المقدس، ولقد ظفرت «الكنيسة» بالسلطان وبالثراء بفضل ما لها من عقيدة، وأخفق الحكَّام العلمانيون الذين ما انفكوا في صراع معها، وجاء

إخفاقهم ذاك نتيجةً لاعتقاد الكثرة الغالبة من الناس — بما في ذلك معظم هؤلاء الحكام العلمانيين أنفسهم — اعتقادًا جازمًا بصدق الديانة الكاثوليكية، وكان لا بد لـ «الكنيسة» أن تقاوم طائفة من التقاليد الرومانية والجرمانية، وكانت التقاليد الرومانية على أقواها في إيطاليا، وبخاصة بين طائفة رجال القانون؛ وأمَّا التقاليد الجرمانية فكانت على أشدها في الأرستقراطية الإقطاعية التي نشأت عن غزوات القبائل المتبربرة. على أنَّ هذه التقاليد أو تلك قد لبثت قرونًا طوالًا عاجزة عن مقاومة «الكنيسة» مقاومة مثمرة، وتعليل ذلك هو إلى حدٍّ كبير أنَّ تلك التقاليد لم تتبلور في فلسفة تعبر عن مكنونها كله.

إنَّ تاريخًا للفكر كالذي نحن الآن مشتغلون به لا بدَّ أن يجيء ناقصًا في معالجته للعصور الوسطى؛ إذ لا مناص من أن ينظر إليها من جانبٍ واحد؛ فلو استثنينا أمثلةً قليلة جدًّا، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن، الذين أسهموا بنصيب في حياة عصرهم الفكرية، كانوا من رجال الكنيسة، لكن غير رجال الكنيسة من أهل العصور الوسطى قد أقاموا بناءً سياسيًّا واقتصاديًّا يضطرب بالحياة القوية، أقاموه على مهلٍ، وإن يكونوا قد خبطوا فيه خبط عمياء بمعنًى من معاني الكلمة. كذلك شهد الجزء الأخير من العصور الوسطى أدبًا علمانيًّا هامًّا يختلف جد الاختلاف عن أدب الكنيسة، ولو كان ما نكتبه هنا تاريخًا عامًّا لاقتضى منَّا هذا الأدب عنايةً أكبر مما يقتضيه منَّا في تأريخنا للتفكير الفلسفي، ولست تجد قبل دانتي رجلًا من غير رجال الكنيسة يكتب كتابة العارف تمام المعرفة للفلسفة الكنسية في عصره؛ ذلك أنَّ رجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكارًا حقيقيًّا، ولهذا كُتبت الفلسفة، حتى ذلك الحين، من وجهة نظر «الكنيسة»؛ ولذلك استحال علينا أن نوضح الفكر الوسيط توضيحًا يقربه إلى الأفهام، دون أن نبسط في تفصيلٍ معقول؛ كيف تطورت النظم الكنسية، وخصوصًا البابويَّة.

لو قارنَّا العالم الوسيط بالعالم القديم ألفينا الأول متميزًا بألوان مختلفة من الثنائية؛ فهنالك ثنائية رجال الكنيسة إزاء العلمانيين، وثنائية اللاتينيين إزاء التيوتون، وثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا، وثنائية الروح إزاء الجسد، وإنَّك لترى الثنائيات كلها ممثَّلة في ثنائية البابا إزاء الإمبراطور، وقد كانت ثنائية اللاتينيين إزاء التيوتون نتيجةً لغزوات القبائل المتبربرة، أمَّا سائر الثنائيات فلها مصادر أقدم من ذلك عهدًا؛ فالروابط التي تربط رجال الكنيسة بالعلمانيين في العصور الوسطى كانت تُصاغ على غرار العلاقات التي كانت بين صموئيل وشاءول، والمطالبة بسيادة رجال الدين قد نشأت عن الفترة التي ساد فيها أباطرة أو ملوك من الآريين أو أشباه الآريين، وإنَّك لترى ثنائية مملكة الله إزاء

ممالك هذه الدنيا في «العهد الحديد»، لكنها سُوِّيت نظامًا في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله»، وكذلك ترى ثنائية الروح إزاء الجسد عند أفلاطون، ثم جاء أتباع الأفلاطونية الجديدة فأبرزوها، وهي تكوِّن جزءًا من تعاليم القديس بولس، وتراها سائدة في حركة الزهد التي انتشرت في المسيحية إبان القرنين الرابع والخامس.

وتقسم العصور المظلمة الفلسفة الكاثوليكية فترتين؛ تلك العصور المظلمة التي كاد النشاط الفكري أن ينعدم إبَّانها في أوروبا الغربية؛ فمنذ رِدة قنسطنطين إلى موت بيثيوس Boethius ظلَّت أفكار الفلاسفة المسيحيين متأثرة بالإمبراطورية الرومانية، إمَّا باعتبارها حقيقة واقعة، وإمَّا باعتبارها حديثة العهد بالذاكرة، ولم يكن المتبربرون إبان هذه الفترة يُعتبرون أكثر من مصدر شغب، في البلاد المسيحية، ولم يُنظر إليهم جزءًا قائمًا بذاته من أجزاء تلك البلاد. وكان لا يزال ثمة جماعة متمدينة، يستطيع كل أفرادها الذين هم من الطبقة الموسرة أن يقرءوا وأن يكتبوا، وعلى الفيلسوف أن يتوجَّه بكتابته إلى العلمانيين وإلى رجال الكنيسة سواء بسواء، إنَّك لتجد جريجوري الأكبر بين هذه الفترة وبين العصور الوسطى — في نهاية القرن السادس — وهو يعدُّ نفسه تابعًا للإمبراطور البيزنطي، لكنَّه يقف شامخًا بأنفه إزاء ملوك المتبربرين، ثم أخذ رجال الكنيسة ينفصلون عن العلمانيين بعد عهده شيئًا فشيئًا، بحيث جعل انفصالهم يزداد وضوحًا في أرجاء العالم المسيحي الغربي كلها، وراح العلمانيون الأرستقراطيون ينشئون النظام الإقطاعي، الذي خفَّف بعض الشيء من الفوضى الشديدة الضاربة بجذورها، وجعل رجال الدين يعظون الناس بالخنوع، لكن الذي خنع فعلًا هم أهل الطبقات الدنيا وحدها، وظلَّ الزهو الوثني متمثلًا في المبارزة، وفي التحدي بالقتال، وفي مباريات السيف، وفي الأخذ بالثأر، وهي كلها أشياء تمقتها «الكنيسة» لكنها لا تستطيع منعها. وأمكن للكنيسة منذ القرن الحادي عشر أن تُوفَّق بعد جهد جهيد إلى تحرير نفسها من الأرستقراطية الإقطاعية، فكان هذا التحرير أحد الأسباب التي عملت على إخراج أوروبا من غمرة العصور المظلمة.

كان القديس أوغسطين هو الذي يسود الفترة العظيمة الأولى من تاريخ الفلسفة الكاثوليكية، حيث كانت لأفلاطون السيادة بين الوثنيين، وتبلغ الفترة الثانية ذروتها في القديس توماس الأكويني، الذي اعتبر أرسطو أرجح كفةً من أفلاطون بكثير، وكذلك كان الرأي عند أتباع توماس الأكويني، ومع ذلك فقد لبثت ثنائية «مدينة الله» — بعد القديس أوغسطين — قائمةً بكل قوتها، وكانت «الكنيسة» هي التي تمثل «مدينة الله»، كما كان الفلاسفة يمثلون — من الوجهة السياسية — مصالح «الكنيسة». وشغلت الفلسفة

نفسها بالدفاع عن العقيدة الدينية، واستحثَّت العقل أن يؤيدها في محاجاتها مع أولئك الذين رفضوا أن يسلِّموا بصحة الوحي المسيحي، كالمسلمين مثلًا، ولقد كان الفلاسفة باستحثاثهم للعقل كأنَّما يتحدَّون كل نقد، لا باعتبارهم من رجال اللاهوت فحسب، بل باعتبارهم أصحاب بناءات فكرية أريدَ بها أن تخاطب الناس جميعًا، مهما اختلفت عقائدهم. وربما كان الْتِجاؤهم إلى العقل، في النهاية البعيدة، خطأً، لكنه كان في القرن الثالث عشر خطوة غاية في التوفيق كما بدا من ظاهر الأمر.

لكن البناء الذي أُقيم في القرن الثالث عشر، والذي اصطبغ بصبغة تدل على الكمال والتمام؛ قد اندكَّ لأسباب عدة، لعل أهمها نشأة طبقة غنية تجارية، في إيطاليا أولًا، ثم بعد ذلك فيما عداها؛ فقد كان الأرستقراطيون الإقطاعيون في أغلبهم جهلاء أغبياء متبربرين، فوقف سواد الشعب إلى جانب «الكنيسة» يؤيدونها، باعتبارها تسمو على الأشراف ذكاء وخُلقًا وقدرة على مناهضة الفوضى، لكن الطبقة التجارية الجديدة كانت توازي رجال الدين في ذكائها، وتساويهم في العلم بأمور الدنيا، ثم تفوقهم قدرةً على مجابهة الأشراف، فضلًا عن أنَّها أقرب إلى نفوس الطبقات الدنيا من أهل المدن، باعتبارها طبقة تذود عن الحرية المدنية، وهكذا تقدَّمت الاتجاهات الديمقراطيَّة حتى باتت في الطليعة، وبعد أن عاونت البابا على هزيمة الإمبراطور راحت تعمل جاهدةً نحو تحرير الحياة الاقتصاديَّة من رقابة الكنيسة.

وسبب آخر أدى إلى نهاية العصور الوسطى، وهو قيام مَلَكيات قوية قوميَّة في فرنسا وإنجلترا وإسبانيا؛ فقد استطاع الملوك بعد منتصف القرن الخامس عشر أن يبلغوا من القوة ما يمكِّنهم من محاربة البابا فيما يعود بالنفع على قومهم، وإنَّما أُتيح لهم ذلك بعد أن قضوا على الفوضى الداخليَّة، وعقدوا أواصر التحالف بينهم وبين التجار الأغنياء ضد الأرستقراطيَّة.

وفي الوقت نفسه كانت البابوية قد فقدت السمعة الخلقية التي كانت تتمتع بها، والتي كانت بها جديرة على وجه الجملة، إبان القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر؛ فقد خضعت البابوية أولًا لفرنسا، في الفترة التي كان البابوات خلالها يقيمون في أفنيون، ثم جاء بعد ذلك «الانشقاق الأعظم»، فأدَّى هذان العاملان بالبابوات إلى إقناع العالم الغربي — بغير قصدٍ منهم — أن السلطة البابويَّة المستبدة غير المقيدة شيء لا هو بالمستطاع من جهة، ولا هو بالمستحب من جهةٍ أخرى. وفي القرن الخامس عشر أصبح مركزهم باعتبارهم حكامًا على البلاد المسيحيَّة؛ في المنزلة الثانية من الوجهة العمليَّة،

بالنسبة لمركزهم باعتبارهم أمراء إيطاليين آخذين بنصيب في التنافس القائم عندئذٍ على النفوذ السياسي في إيطاليا، وهو تنافس مشتبك العناصر لا يلطِّفه شيء من زجر الضمير.

وهكذا حطمت «النهضة» و«الإصلاح الديني» ما أقامته العصور الوسطى من بناء، دون أن يكون قد حلَّ محله بناءٌ آخر بمثل أناقته وكماله الظاهر، وموضوع هذا الكتاب الثاني هو نمو هذا البناء، ثمَّ تدهوره.

كانت الحالة النفسية التي سادت رجال الفكر خلال تلك الفترة كلها؛ تنم عن سخطٍ عميق على أمور هذه الحياة الدنيا، سخطًا كان احتماله ضربًا من المحال لولا أمل في حياة آخرة خير من هذه الحياة. وكان السخط انعكاسًا لما كان يجري في أنحاء أوروبا الغربية؛ ذلك أنَّ القرن الثالث جاء عصرًا مليئًا بالكوارث، هبط فيه مستوى رفاهية الناس في عيشهم هبوطًا شديدًا، ثم أخذت العالمَ غفوةٌ من نعاس إبان القرن الرابع، جاء بعدها القرن الخامس يحمل معه زوال الإمبراطورية الغربية، وتوطيد الأمر للأقوام المتبربرة في أرجاء الرقعة التي كانت من قبل تابعة لتلك الإمبراطورية. وأصاب الطائفةَ الغنية المثقفة في المدن، التي كانت ترتكز عليها المدنية الرومانية في عهدها الأخير، أصابها ما أدَّى بمعظمها إلى التدهور، بحيث أصبحت فئة مشرَّدة فقيرة، وأمَّا بقية تلك الطائفة فقد لاذت بضِياعها الريفية تعيش على محصولها، وأخذت الصدمات تتلاحق واحدة في إثر واحدة، حتى سنة ١٠٠٠ ميلادية، دون أن يكون بينها متسع من الوقت يتنفس فيه الناس الصعداء قليلًا لعلهم يستعيدون من قواهم الضائعة شيئًا. ونشبت الحروب بين البيزنطيين واللمبارديين فأتت على معظم ما تبقَّى من آثار الحضارة في إيطاليا. وغزا العرب معظم أراضي الإمبراطورية الشرقية، ووطدوا لأنفسهم المقام في أفريقيا وإسبانيا، وتهددوا فرنسا، بل أُتيح لهم مرةً أن ينهبوا روما. وأثار الدانمركيون والنورمانديون أسبابَ الدمار في فرنسا وإنجلترا وصقلية وجنوبي إيطاليا، فكانت الحياة خلال هذه القرون كلها مهدَّدة بالأخطار مليئة بالصعاب. ولم يقف الأمر عند سوء الحياة في الواقع، فجاءت الخرافات المكتئبة الروح فزادتها سوءًا على سوء؛ إذ ظنَّ الناس أنَّ الكثرة الغالبة حتى من المسيحيين أنفسهم مصيرها إلى جهنم، وأحسَّ الناس في كل لحظةٍ من لحظات حياتهم أنَّهم محوطون بالأرواح الشريرة، معرَّضون لتدابير السحرة والساحرات، ولم تكن الغبطة بالحياة ممكنة، اللهم إلا في لحظات سعيدة تُتاح لأولئك الذين استبقَوا لأنفسهم سذاجة الأطفال، فعمل هذا الشقاء السائد على تقوية الشعور الديني، ونظر الناس إلى حياة الصالحين على هذه الأرض الدنيا نظرتَهم إلى رحلة يحجُّ بها أصحابها إلى حيث الإقامة في السماء، فلم يكن

في حدود المستطاع لهذه الدنيا الدنية أن تحتوي على شيء ذي قيمة، إلا الفضيلة الصارمة التي تنتهي بصاحبها في النهاية إلى نعيمٍ مقيم. أمَّا اليونان في عصرهم المجيد، فقد آنسوا في الحياة اليوميَّة الجارية متعة وجمالًا؛ فها هو ذا أمباذقليس يوجِّه الخطاب إلى بني وطنه فيقول: «نُعمَى لكم جميعًا أيها الأصدقاء الذين يستوطنون المدينة العظمى التي تطل من علٍ على صخرة أكراجاس الصفراء، قريبًا من الحصن، وقد امتلأت بأطيب الآثار، وأفسحت صدرها للغريب القادم يجد فيها مكانًا شريفًا؛ فأهلها لم يمهروا في التقتير.» لكن الناس لم يعودوا بعد ذلك — حتى عصر النهضة — يرون مثل هذه السعادة الساذجة في الدنيا المرئية، فأداروا آمالهم إلى عالم الغيب، وحلَّت في سُوَيداء قلوبهم «أورشليم الذهبية» محل أكراجاس، فلمَّا أن جاءت إليهم السعادة الأرضية آخر الأمر مرةً أخرى، أخذت تفتر رغبتهم الملحَّة في العالم الآخر شيئًا فشيئًا، نعم لقد لبث الناس يستخدمون نفس العبارات التي كانوا من قبل يستخدمونها، لكنها لم تعد تعبر عمَّا كانت تعبر عنه قبلُ من إخلاصٍ عميق.

وفي محاولتي أن أجعل الفلسفة الكاثوليكيَّة قريبة إلى الأذهان من حيث تكوينها ودلالتها، وجدتني مضطرًّا إلى ذكر حقائق التاريخ العام في إطنابٍ أكثر مما اقتضاني الأمر ذلك في الفلسفة القديمة أو الفلسفة الحديثة؛ ذلك أنَّ الفلسفة الكاثوليكيَّة هي في جوهرها فلسفة نظام اجتماعي معين، ألا وهو «الكنيسة الكاثوليكيَّة»، وترى الفلسفة الحديثة — حتى وإن بعدت عن أصلها الديني — تهتم إلى حدٍّ كبير بمشكلات، وبخاصة في الأخلاق والنظريات السياسية، استمدتها من وجهات النظر المسيحية في القانون الأخلاقي، ومن التعاليم الكاثوليكيَّة فيما يختص بعلاقة الكنيسة والدولة، ولست تجد في الوثنية «اليونانية–الرومانية» ولاءً ثنائيًّا، كالذي نراه لدي المسيحي — منذ البداية الأولى للعقيدة المسيحية — من حيث ولاؤه لله ولقيصر، أي بعبارة اللغة السياسية: ولاؤه للكنيسة والدولة.

ومعظم المشكلات التي أثارها هذا الولاء الثنائي كانت قد وجدت حلولًا عمليَّة قبل أن يتناولها الفلاسفة بما يلزمها من التفكير النظري، ولقد سارت الأمور في هذا الصدد مجتازة مرحلتين متميزتين أتم التمييز إحداهما من الأخرى؛ فمرحلة جاءت قبل سقوط الإمبراطورية الغربية، ومرحلة بعدها؛ فقد تصرَّف عدد كبير متلاحق من الأساقفة — أبرزهم هو القديس أمبروز — تصرفاتٍ عملية (إزاء المشكلات التي صادفتهم)، كانت هي الأساس الذي أقام عليه القديس أوغسطين فلسفته السياسية. ثم جاءت غزوة البرابرة بعد ذلك، وأعقبتها عصور طويلة من الاضطراب والجهالة المتزايدة، بحيث لا تجد في الفترة الممتدة بين «بيثيوس» و«القديس أنسلم» — وهي فترة تزيد على خمسة قرون — لا تجد

في هذه الفترة كلها إلا فيلسوفًا عظيمًا واحدًا، هو «حنا الاسكتلندي John the Scot»، ولأنه أيرلندي[1] تراه قد تخلَّص إلى حدٍّ كبير من العوامل المختلفة التي كانت تشكِّل بقية العالم الغربي. على أنَّ هذه الفترة، بالرغم من خلوِّها من الفلاسفة، لم تكن بالفترة التي خلت من آثار التطور الفكري؛ فقد اقتضت الفوضى قيام مشكلات عملية عاجلة، تناولها من أرادوا علاجها تناولًا استخدموا فيه أنظمة وألوانًا من التفكير كانت تسود الفلسفة الاسكولاستية، ولا تزال لها أهميتها إلى يومنا هذا إلى حدٍّ كبير، ولم يكن رجال الفكر النظري هم الذين أدخلوا هذه الأنظمة وألوان التفكير في عالم الوجود، إنَّما أدخلها الرجال العمليون حين اضطرهم إلى ذلك وطيس المعركة؛ فالإصلاح الخلقي الذي قامت به الكنيسة في القرن الحادي عشر، والذي كان بمثابة المقدمة المباشرة للفلسفة الاسكولاستية؛ لم يكن سوى رد فعل واجهت به الكنيسة ذوبان نفسها في النظام الإقطاعي ذوبانًا جعل يزداد مع الزمن، فلكي نفهم فلسفة الاسكولاستية وجب أن نفهم «هلدبراند Hildebrand»، ثم لكي نفهم «هلدبراند» لا بدَّ أن نلم بشيء من ألوان الشر التي قام مناهضًا لها، وفضلًا عن ذلك، فلسنا نستطيع أن نهمل نشأة الإمبراطورية الرومانيَّة المقدسة وأثرها في الفكر الأوروبي.

ولهذه الأسباب، سيجد القارئ في الصفحات التالية كثيرًا من التاريخ الكنسي والسياسي، مما قد لا تتضح للوهلة الأولى علاقته بتطور التفكير الفلسفي، وإنَّ ضرورة ذكر هذا التاريخ لتزداد بالنسبة للعصور الوسطى؛ لأنَّها فترة يكتنفها الغموض، وليست هي الفترة المألوفة بالنسبة لكثيرين ممن يَألَفون التاريخ القديم والتاريخ الحديث، ولن تجد بين الفلاسفة المحترفين إلَّا عددًا قليلًا ممن كان لهم من عمق الأثر في التفكير الفلسفي مثل ما كان للقديس أمبروز، وشارلمان، وهلدبراند. وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن ذكر الحقائق الأساسية بالنسبة لهؤلاء الرجال وعصورهم، إذا أردنا أن نبلغ في معالجتنا لموضوعنا الحد الأدنى من الاستيفاء.

[1] كانت كلمة «اسكتلندي» تعني «أيرلندي» في القرن التاسع (المعرِّب) (انظر الهامش ص٤٢١ في الأصل الإنجليزي لهذا الكتاب).

الجزء الأول

الآباء

الفصل الأول

التطور الديني لليهود

كانت الديانة المسيحية كما أسلمتْها الإمبراطورية الرومانية في آخر عهدها إلى القبائل المتبربرة، تتألف من ثلاثة عناصر؛ الأول: معتقدات فلسفية معينة، معظمها مستمد من أفلاطون ومن أتباع الأفلاطونيَّة الجديدة، وبعضها كذلك مستمد من الرواقيين. والثاني: رأي في الأخلاق وفي التاريخ، مستمد من اليهود. والثالث: طائفة من النظريات — خصوصًا فيما يتعلق بالخلاص من الخطيئة — كانت في جملتها دخيلة على المسيحية، ولو أنَّ بعضها يمكن تعقبه إلى المذهب الأورفي، وغيره من مذاهب الشرق الأدنى الشبيهة به.

ويُخيَّل إليَّ أن أهم العناصر اليهودية في المسيحية هي ما يلي:

(١) تاريخ مقدس يبدأ ب «الخَلق»، وينتهي إلى مرحلة الكمال في المستقبل، وهو يبرر مواقف الله من الإنسان.

(٢) وجود طائفة صغيرة من الجنس البشرى حباها الله بحبه دون سواها، وهذه الطائفة عند اليهود هي «الشعب المختار»، وهي عند المسيحيين «الصفوة».

(٣) فكرة جديدة عن معنى «التقوى»، مثال ذلك فضيلة التصدُّق التي أخذتها المسيحية من اليهودية في عهدها الأخير، وأهمية التعميد قد تكون مستمدة من المذهب الأورفي، أو من ديانات مُلغِزة وثنية شرقية. أمَّا حب الإنسان للإنسان بطريقة عملية، باعتباره عنصرًا من مقومات الفضيلة كما تتصورها المسيحية، فقد يكون آتيًا من اليهود.

(٤) القانون؛ وذلك أنَّ المسيحيين قد احتفظوا بجزء من «القانون العبري»، مثال ذلك «الوصايا العشر»، لكنهم نبذوا الشعائر وطرق الأداء الطقوسية اليهودية، ولو أنَّهم من الوجهة العملية قد صبغوا «العقيدة المسيحية» بمشاعر تشبه جدًّا ما صبغ به اليهود «قانونهم» من مشاعر، وهذا يتضمن رأيًا مُؤدَّاه أن العقيدة الصحيحة تساوي في أهميتها

على الأقل الفعل الفاضل، وهو رأي هليني في جوهره، وما هو يهودي الأصل هنا هو انفراد الصفوة المصطفاة بذلك.

(٥) المسيح؛ فقد اعتقد اليهود أنَّ «المسيح» سيأتيهم بالرفاهية المؤقتة، وسيحقق لهم النصر على أعدائهم فوق هذه الأرض، ثم آمنوا أنَّه لم يزل قائمًا وسيظهر في مقبل الأيام. وأمَّا المسيحيون فيعتقدون أنَّ «المسيح» قد تحقق فعلًا في شخص يسوع الذي عرفه التاريخ، وكان يسوع في رأيهم كذلك هو نفسه «الكلمة» كما عرفتها الفلسفة اليونانية، وآمنوا أيضًا أنَّ «المسيح» إنَّما يحقق لأتباعه النصر على أعدائهم في السماء، لا على هذه الأرض.

(٦) مملكة السماء. إنَّ فكرة وجود عالم آخر؛ يشترك فيها اليهود والمسيحيون — إلى حد ما — مع الأفلاطونية في عهودها الأخيرة، لكن هذه الفكرة تتخذ عند اليهود والمسيحيين صورة أكثر تجسدًا من الصورة التي اتخذتها عند الفلاسفة اليونان؛ فالمذهب اليوناني — وهو المذهب الذي تراه في كثير من الفلسفة المسيحية، لكنك لا تجد له أثرًا في المسيحية الشعبية — مُؤدَّاه أنَّ العالم المحسوس، الواقع في المكان والزمان؛ عالم وهمي، وأنَّ الإنسان في مستطاعه، بفضل تدريب نفسه تدريبًا عقليًّا وخلقيًّا، أن يتعلم كيف يحيا في العالم الأبدي، وهو وحده عالم الحقيقة، أمَّا مذهب اليهود والمسيحيين على السواء فهو من جهة أخرى يتصور «العالم الآخر» على أنَّه لا يختلف من الناحية الميتافيزيقية عن هذا العالم الراهن، وكل ما في الأمر هو أنَّ العالم الآخر يأتي في المستقبل، حين ينعم الأخيار بنعيم مقيم، ويشقى الأشرار بعذابٍ يمتد إلى أبد الآبدين، وهذه العقيدة فيها تعبير عن نفسية الانتقام، وقد كانت عقيدة قريبة إلى أفهام الناس جميعًا، على حين لم تكن تعاليم الفلاسفة اليونان مفهومة لهم.

ولكي نفهم أصل هذه المعتقدات لا بدَّ لنا أن نذكر حقائق معينة من تاريخ اليهود، وهو ما سنتَّجه إليه الآن.

إنَّ تاريخ الإسرائيليين القديم يستحيل إثباته من أي مصدر غير «العهد القديم»، ومحال علينا أن نعلم عند أي نقطة يبدأ ذلك التاريخ في ألا يكون مجرد أساطير من نسج الخيال، فربما جاز لنا أن نقبل «داود» و«سليمان» على أنَّهما ملكان قد يكون لهما وجود فعلي، لكن أول مرحلة نصل إليها بحيث نجد أنفسنا إزاء شيء لا شك في حقيقته التاريخية، نرى عندها أنَّ ثمة مملكتين قد قامتا بالفعل، وهما مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا؛ فأول

شخص مذكور في «العهد القديم» ممن تؤيِّد وجودَهم وثائقُ غير «العهد القديم» نفسه، هو «أهاب» Ahab؛ ملك إسرائيل، الذي ذُكر في خطاب آشوري عام ٨٥٣ق.م.، فقد انتهى الأمر بالآشوريين إلى غزو المملكة «الشمالية» سنة ٧٢٢ق.م.، وأزالوا شطرًا كبيرًا من الأهلين، وبعدئذٍ أصبحت مملكة يهوذا وحدها هي التي تصون الديانة والتقاليد الإسرائيليتين؛ ذلك أن مملكة يهوذا قد أفلتت من اعتداء الآشوريين بعد أن كادت تقع في نطاقهم؛ إذ بلغ سلطانُ الآشوريين ختامَه باستيلاء البابليين والميديين على نينوى سنة ٦٠٦ق.م. غير أن «نبوخذ نصر» قد استولى سنة ٥٨٦ق.م. على أورشليم، ودمَّر «المعبد»، وأبعد جانبًا كبيرًا من سكانها إلى بابل، ثم سقطت مملكة بابل سنة ٥٣٨ق.م. حين اغتصب كورش ملك الميديين والفرس مدينة بابل، وأصدر كورش سنة ٥٣٧ق.م. مرسومًا يبيح لليهود العودة إلى فلسطين، فعاد كثيرون منهم تحت قيادة «نحمتا» و«عزرا»، وأُعيد بناء «المعبد»، وأخذت العقيدة اليهودية الأصيلة تتبلور في نصوص محدودة.

ولقد طرأ على الديانة اليهودية تطورٌ غاية في الأهمية، إبان فترة الأسر، وقبلها إلى حينٍ وبعدها إلى حين؛ فمن الوجهة الدينية، يظهر أنَّه لم يكن أول الأمر اختلاف كبير بين الإسرائيليين وبين القبائل المحيطة بهم؛ فلم يكن «يهوا» بادئ ذي بدء سوى إله قبَلي يقرِّب إليه أبناء إسرائيل، لكن أحدًا لم ينكر أن قد كان ثمة آلهة أخرى، وأن عبادة الناس لهذه الآلهة كانت قائمة، فإذا ما جاءت «الوصية» الأولى تقول: «لا ينبغي لك أن تعبد آلهة من دوني» فإنَّما كانت بذلك تعبر عن حقيقة جديدة بالنسبة للعصر الذي سبق الأَسر مباشرة، وإنَّك لتجد في أقوال الأنبياء السابقين نصوصًا كثيرة تؤيد هذه الحقيقة؛ فالأنبياء في هذا العصر هم أول مَن راح يعلِّم الناس بأنَّ عبادة الآلهة الوثنية خطيئة، وأذاعوا في الناس بأنَّ النصر في حروب ذلك الزمان التي لم تنقطع؛ مرهونٌ برضا «يهوا»، ولا يتردد «يهوا» في منع رضاه عن الناس إذا هم كرَّموا آلهة أخرى سواه، والظاهر أن «إرميا» و«حزقيال» هما اللذان ابتكرا الفكرة القائلة بأنَّ كل العقائد الدينية باطلة إلا واحدة، وأنَّ «الله» يعاقب على الوثنية.

وإنَّ بعض الفقرات نثبتها هنا لتوضح لنا تعاليمهم، كما توضح انتشار الشعائر الوثنية التي كانوا يناهضونها: «ألست ترى ماذا يصنعون في مدن يهوذا وفي طرقات أورشليم؟! إنَّ الأطفال يجمعون الحطب، والآباء يشعلون النار، والنساء يعجنَّ العجين ليخبزن الكعك لملكة السماء (عشتروت)، ويصببن الشراب لسائر الآلهة؛ يصنعون ذلك

كي يثيروا مني الغضب»،[١] وإنَّ «الله» ليغضب لمثل هذا؛ «وقد شيدوا الأماكن العالية في «توفه» التي تقع في وادي ابن «هنُّوم» ليحرقوا أبناءهم وبناتهم في النار، وذلك ما نهيتهم عن فعله، لأنَّه لم يقع من قلبي موقعًا حسنًا.»[٢]

وفي «إرميا» فقرة غاية في الأهمية، فهو فيها يهاجم يهود مصر لوثنيتهم، وقد عاش هو نفسه بينهم حينًا؛ فترى النبي ينبئ اليهود اللائذين بمصر أن «يهوا» سيُفنيهم جميعًا لأن زوجاتهم قد حرقن البخور لآلهة أخرى، لكنهم أبَوا أن يستمعوا له قائلين: «إنه لا ريب في أننا سننفذ كل ما نطقتْ به أفواهنا؛ فسنحرق البخور لملكة السماء، وسنقدم لها الشراب قربانًا، كما قد فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا وأمراؤنا، كما فعلنا في مدن يهوذا وفي طرقات أورشليم، إذ قد كان لنا عندئذٍ وفرة من قوت ومن عافية، ولم نصادف شرًّا.» فيؤكد لهم إرميا أن «يهوذا» قد لحظ هذه الأفعال الوثنية منهم، وأنَّ ما لَحِقهم من حظ منكود إنَّما جاء نتيجة لها، لقد قال الله: «انظروا! لقد أقسمتُ باسمي العظيم أن اسمي لن يجري بعد الآن على لسان رجل من يهوذا، في أرجاء مصر كلها ... سأرقب أهل يهوذا ليلحق بهم الشر، لا ليصيبهم الخير؛ وسيُكتب على أهل يهوذا جميعًا، الذين يسكنون أرض مصر، أن يفنوا بالسيف وبالمجاعة حتى يزولوا فردًا فردًا.»[٣]

وكذلك حزقيال، قد أدهشه ما كان شائعًا بين اليهود من طقوس وثنية، وهو يرى الله في الحلم مشيرًا له إلى نساء عند الباب الشمالي للمعبد يبكين من أجل تموز (وهو إله بابلي)، ثم أشار له بعد ذلك إلى «مخاوف أفظع»؛ إذ أطلعه على خمسة وعشرين رجلًا عند مدخل المعبد يعبدون الشمس، ثم قال له الله: «ولهذا سيأخذني الغضب كذلك، ولن أغمض عيني على شيء، ولن أرحم أحدًا، وحتى لو راحوا يبكون في أذنيَّ بصوت جهير، فلن أستمع إليهم.»[٤]

فالظاهر أن هؤلاء الأنبياء هم الذين ابتكروا فكرة أن الديانات كلها شرٌّ إلا واحدة، وأن الله يعاقب على الوثنية، وقد كان الأنبياء — على وجه الجملة — مشتعلين بالروح الوطنية، وتمنوا اليوم الذي يُنزل الله فيه الدمار التام على الكافرين باليهودية.

---

[١] إرميا، ٧: ١٧–١٨.

[٢] المرجع نفسه، ٧: ٣١.

[٣] إرميا، ٤٤: ١١–إلى النهاية.

[٤] حزقيال، ٧: ١١–إلى النهاية.

ونظر الناس إلى الأَسر على أنَّه مصداق ما استنكره الأنبياء منهم؛ لأنَّه لو كان «يهوا» قادرًا على كل شيء، وإذا كان اليهود «شعبه المختار» لما وجدنا تعليلًا لما كان يعانيه اليهود من عذاب إلا سوء فعالهم، والموقف النفسي هنا موقف الوالد يربي أبناءه؛ فاليهود ينالون العقاب لكي يَطهُروا من أدرانهم. وقد فعلت بهم هذه العقيدة فعلها وهم في المنفى، بحيث طوَّروا في أنفسهم تعصبًا أشد عنفًا وأسرف تطرفًا في الروح القومية التي لا تقبل في الشعب دخيلًا، مما كان لديهم حين كانوا أمة مستقلة، ولذلك ترى اليهود الذين تخلفوا ولم يُنقلوا إلى بابل لم يتأثروا بمثل هذا التطور إلى كل هذا الحد، حتى لقد دهش «عزرا» و«نحميا» حين عادا إلى أورشليم بعد الأَسر أن يجدا شيوع الزواج بين اليهود وغيرهم، ونسَخا كل هذه الزيجات.[٥]

كان اليهود يتميزون من سائر أمم العالم القديم باعتدادهم القومي الذي ذهبوا فيه إلى حدِّ العناد؛ فكل مَن عداهم كانوا إذا أصابهم الغزو يستسلمون باطنًا وظاهرًا، أمَّا اليهود فهم الشعب الوحيد الذي احتفظ لنفسه بعقيدته في امتيازه على سواه، وبإيمانه بأن ما أصابهم من الكوارث إنما جاء نتيجة لغضب الله؛ لأنهم قصَّروا في صيانة ما لعقيدتهم الدينية ولطقوسهم من صفاء. وإن الأسفار التاريخية من «العهد القديم» — وهي أسفار جُمع معظمها بعد الأَسر — لَتعطينا فكرة خاطئة؛ لأنها توحي بأن العبادات الوثنية التي كان الأنبياء يناهضونها، كانت تراخيًا من الناس فيما كان لهم بادئ ذي بدء من صرامة عقيدة، مع أن الحقيقة هي أن تلك الصرامة الأولى لم يكن لها وجود قط في بادئ الأمر، والحق أنَّ الأنبياء مجددون إلى درجة أكبر جدًّا مما قد يخيِّل الكتابُ المقدس لقارئه إذا ما قرأه قراءة لا تستند إلى علم بالتاريخ.

ولقد تطورت إبان الأَسر بعض المميزات التي أصبحت فيما بعد سمة تميز اليهودية من سواها، ولو أن بعض تلك المميزات التي تطورت إبان الأسر قد استُمد من مصادر كانت موجودة بالفعل قبل ذاك؛ فبسبب تدمير «المعبد» الذي لم يكن يجوز تقديم القرابين إلا فيه، أصبحت الشعائر اليهودية خالية من طقوس تقديم القرابين بحكم الضرورة، وبدأت معابد اليهود تنشأ إذ ذاك، حيث تُؤدَّى فيها الصلاة بقراءات من الأجزاء التي كانت موجودة بالفعل من الكتاب المقدس، وفي ذلك الوقت أيضًا أخذ الناس لأول مرة يزيدون من عنايتهم بيوم السبت، كما أخذوا يُعنَون بالختان ليكون علامة تميز اليهودي من غيره.

[٥] عزرا، ٩، ١٠: ٥.

وكما رأينا فيما سبق، لم يحرم الزواج بين اليهود وغير اليهود إلا إبان الأَسر، وهكذا أخذت تنمو بينهم كل العوامل التي تعمل على تميُّزهم الذي لا يُجيز أن يدخل بينهم دخيل:

«أنا الله مولاكم الذي فَصَل بينكم وبين سائر الناس.»[٦]
«إنَّكم ستكونون شعبًا مقدسًا؛ لأني — أنا الله مولاكم — مقدَّس.»[٧]

و«التشريع اليهودي» هو من نتائج هذا العصر، ولقد كان هذا التشريع عاملًا من العوامل الرئيسية في صيانة الوحدة القومية.

والسِّفر الذي نسميه اليوم بسِفر إشعيا هو من عمل نبيَّين؛ أحدهما قبل النفي والآخر بعده، وثاني هذين النبيين — الذي يسميه الباحثون في الإنجيل تثنية إشعيا — هو ألمع الأنبياء جميعًا؛ فهو أول من يروي عن الله أنه قال: «لا إله إلا الله»، وهو يؤمن بنشر الجسد يوم القيامة، ولعلَّه آمن بذلك متأثرًا بالفرس، وتنبؤاته بقدوم «المسيح» هي التي أصبحت فيما بعد أهم نصوص «العهد القديم» التي سيقت دليلًا على أن الأنبياء قد تنبئوا بمجيء المسيح عيسى.

ولقد لعبت هذه النصوص المأخوذة من «تثنية إشعيا» دورًا غاية في الأهمية، حين راح المسيحيون يُحاجُّون الوثنيين واليهود على السواء، ولذا فسأنقل هنا أجدرها بالنظر، فكل الشعوب لا بدَّ في النهاية من دخولها في المسيحية:

«وسيصوغون من سيوفهم سنانًا للمحاريث، ومن حرابهم آلات لتشذيب الغصون، ولن ترفع أمة سيفًا على أمة، ولن يتعلم الناس بعدئذٍ في القتال» (إشعيا، ٢: ٤). «اعلم أن عذراء ستحمل لتلد غلامًا، وستسميه عمانوئيل.»[٨]

(قام نزاع بين اليهود والمسيحيين حول هذا النص؛ فقال اليهود إنَّ ترجمته الصحيحة هي: «إنَّ فتاةً ستحمل»، أمَّا المسيحيون فقد ظنُّوا باليهود الكذب في هذا) «إنَّ القوم الذين ساروا في الظلام قد رأوا نورًا عظيمًا، وأولئك الذين يقيمون في البلاد التي يظللها الموت، قد سطع عليهم الضوء … لأن وليدًا قد وُلد بيننا، ووُهبنا غلامًا سيُلقَى بزمام الأمر إليه، وسيُطلَق عليه اسم «العجيب» و«صاحب الشورى» و«الإله القوى» و«الأب الأبدي»

[٦] سفر اللاويين، ٢٠: ٢٤.
[٧] نفس المرجع، ١٩: ٢.
[٨] إشعيا، ٧: ١٤.

و«أمير السلام».»[٩] وأقوى ما يظهر فيه التنبؤ من هذه الفقرات هو الفصل الثالث بعد الخمسين، الذي يحتوي على هذه النصوص المشهورة: «إنَّه محتقرٌ ومنبوذ بين الناس، إنه مليء بالهموم، تربطه الصلات بأسباب الحزن … لا شكَّ في أنَّه قد حمل عنَّا أحزاننا، ورفع عنا همومنا … لكنه قد أُوذي من أجل خطايانا، وجُرح من أجل آثامنا، إنَّ سلامنا قد دُفع له القصاص، وأشرطته هي التي تضمد لنا الجراح … لقد ظُلم ولاقى عذابًا، ومع ذلك لم ينبس بكلمة، إنه دُفع كما يُدفع الحمَل إلى المجزرة، وظل صامتًا كما تصمت الشاة بين أيدي جُذَّاذها.» وجاءت عبارة صريحة باشتراك غير اليهود في الخلاص النهائي، إذ قيل: «وسيدخل غير اليهود في دائرة ضيائك، كما سيصيب الملوكَ شعاعٌ من إشراقك.»[١٠]

ويختفي اليهود حينًا من مجرى التاريخ بعد «عزرا» و«نحميا»، وظلت الدولة اليهودية في صورة حكومة دينية، لكن رقعتها كانت غاية في الصغر؛ فهي لم تزد في رأي «إ. بيفان E. Bevan»[١١] عن مساحة قدرها من عشرة أميال إلى خمسة عشر ميلًا حول أورشليم، وأصبحت هذه الرقعة من الأرض بعد الإسكندر محل تنازع بين البطالسة والسلوقيين؛ ومع ذلك فقلما اقتضى هذا التنازع حربًا في أرض يهودية فعلًا، فأدى ذلك إلى بقاء اليهود أمدًا طويلًا أحرارًا من حيث ممارستهم لشئون عبادتهم.

ومبادئهم الخلقية في ذلك العهد تراها مبسوطة في سِفر الجامعة، الذي ربما كُتب حوالي سنة ٢٠٠ق.م.، ولقد لبث هذا السِّفر حتى عهد قريب مكتوبًا باللغة اليونانية وحدها، ولعلَّ ذلك ما دعا إلى إحاطته بالشك في صحته، غير أن مخطوطًا عبريًّا قد استُكشف أخيرًا، وهو يخالف من بعض الوجوه النص اليوناني الذي ترجمناه فما ترجمنا من الكتب الدينية المشكوك في صحة نسبها. والأخلاق التي تراها مبسوطة هنا مصطبغة بصبغة دنيوية إلى حدٍّ بعيد؛ فحُسن الأُحدوثة بين الجيران له قيمة كبرى، والصدق خير سياسة؛ ذلك لأنَّه مما يفيدك أن تستميل «يهوا» إلى جانبك؛ والتصدق مشكور، والأثر الوحيد الذي يدل على وجود عنصر يوناني في هذه الأخلاق هو الثناء على فن الطب.

ولا ينبغي أن نبالغ في الرأفة مع العبيد «فالعلف والعصا والأثقال للحمار، وكذلك الخبز والتأديب والعمل للخادم … أشغله في عمل، فذلك ما يصلح له، فإذا لم يكن مطيعًا

---

[٩] نفس المرجع، ١٠: ٢–٦.

[١٠] إشعيا، ٩: ٣.

[١١] كتاب «أورشليم في عهد الكهنة الأعلَين» ص١٢.

زِده أغلالًا على أغلال» (٢٣، ٢٤، ٢٨)، واذكر في الوقت نفسه أنَّك قد دفعت ثمنه، وأنَّه إذا فرَّ هاربًا فقد ضاع عليك مالك، وفي هذا الحدُّ للشدة النافعة (نفس المرجع، ٣٠، ٣١). والبنات مصدر قلق نفسي عظيم، والظاهر أنَّهن كُن في عصر الكاتب مسرفات في الفجور (٦٢، ٩–١١). ولا ينظر الكاتب إلى النساء نظرة الاحترام «فمن الجلباب تأتي العُثَّة، ومن المرأة يأتي الخبث» (نفس المرجع، ١٣). ومن الخطأ أن تكون مرحًا مع أبنائك، والتصرف الصحيح معهم هو «أن تحني رقابهم منذ الصغر» (٧، ٢٣، ٢٤).

فهو على وجه الجملة — مثل «كانو» الكبير — يمثل أخلاقية رجل الأعمال الفاضل، حين تحاط بجوٍّ منفر غاية التنفير.

ثم جاء الملك السلوقي أنطيوكيوس الرابع، الذي كان معتزمًا أن يصبغ كل البلاد التابعة بالصبغة الهلينية، فأثار الاضطراب في غير رفق بهذا الضرب من العيش الهادئ الذي يسوده تقويم النفس بالتقوى تقويمًا يُشيع فيها الرضا؛ ففي سنة ١٧٥ق.م. أنشأ ملعبًا في أورشليم، وجعل الشبَّان يلبسون قبعات يونانية، ويمارسون الألعاب الرياضية، وقد ساعده في ذلك يهودي يعمل على نشر الروح الهلينية، اسمه جيسُن، فنصَّبه كاهنًا أعلى، وكانت الطبقة الأرستقراطية من الكهان قد أصابها الانحلال، وأحسَّت بجاذبية المدنية اليونانية، لكن قام يعارضها معارضة شديدة حزبٌ يُسمى «الحاسيديم» (ومعناها المقدس)، وكان حزبًا قويًّا بين أهل الريف،[١٢] فلما اشتبك أنطيوكيوس في حرب مع مصر سنة ١٧٠ ق.م. ثار اليهود؛ وعلى إثر ذلك أخذ أنطيوكيوس الأواني المقدسة من «المعبد»، ووضع فيه صورة «الله»، ووحَّد ما بين «يهوا» و«زيوس»، متبعًا في ذلك طريقة ثبت نجاحها في كل مكان آخر[١٣] وصمَّم أن يزيل الديانة اليهودية، وأن يُبطِل الختان، ويوقف العمل بالأوضاع المرعيَّة في تناول الطعام، فخضعت أورشليم لهذا كله، أما خارج أورشليم فقد قاوم اليهود مقاومة أظهروا فيها أقصى درجات العناد.

وتاريخ هذه الفترة مذكور في «سِفر المقابيين الأول»؛ ففي الفصل الأول تقرأ كيف أمر أنطيوكيوس بأن يكون أهل مملكته جميعًا شعبًا واحدًا، بحيث يقف كلُّ فريق منهم

---

[١٢] يجوز أن يكون هذا الحزب هو الأصل الذي تطور عنه «الإيسينيون» الذين أثرت تعاليمهم — فيما يظهر — في المسيحية عند أول ظهورها. انظر في كتاب «تاريخ إسرائيل» لمؤلفَيه Robinson, Oesterley، ج٢، ص٣٢٣ وما بعدها، وكذلك كان الحزب أصلًا للفرِّيسيين.

[١٣] لم يعارض بعض يهود الإسكندرية في توحيد «يهوا» و«زيوس». راجع «خطاب أرستيز» ١٥، ١٦.

العملَ وفق قوانينه الخاصة، وأطاع الوثنيون جميعًا، وكثير من الإسرائيليين، على الرغم من أنَّ الملك قد أمرهم أن يزيلوا عن يوم السبت قداسته، وأن يضحُّوا بلحم الخنزير، وأن يتركوا أطفالهم بغير ختان، وكان الموت جزاء مَن عصى، ومع ذلك فقد قاوم كثيرون «وقُتل بعض النساء اللائي سمحن بختان أبنائهن. وشُنق الأطفال المُختَّنون، وأُحرقت دورهم، وذُبح مَن قام بختان هؤلاء الأطفال، ورغم ذلك فقد أصرَّ كثيرون في إسرائيل إصرارًا جازمًا وصمموا في أنفسهم ألا يأكلوا شيئًا نجسًا، وآثروا في سبيل ذلك أن يموتوا، فالموت أفضل عندهم من رجس اللحوم وإزالة القداسة عن العهد المقدس؛ ومن أجل ذلك إذن لقوا حتوفهم.»[١٤]

وفي هذا العصر نفسه أخذ مذهب الخلود يشيع بين اليهود؛ فقد كانت العقيدة قبل ذاك أن جزاء الفضيلة يجيء هنا على هذه الأرض، لكن الاضطهاد الذي أصاب أفضل الأتقياء لم يترك مجالًا للشك في أن جزاء الفضيلة لا يكون في هذه الحياة الدنيا، فلكي تُبقي على العدالة الإلهية — إذن — لم يكن بدٌّ من الاعتقاد بأن الثواب والعقاب يكونان في حياة آخرة، ولم يكن هذا رأي اليهود أجمعين، وكان الصَّدُّوقيون (الذين لا يعتقدون في البعث) لا يزالون ينكرونه أيام المسيح، لكنهم كانوا عندئذٍ قد أصبحوا فئة قليلة، وفي العصور التالية لذلك آمن اليهود جميعًا بخلود الروح.

وكان يقود الثورة على «أنطيوكيوس» «يهوذا مقابيوس»، وهو قائد حربي ماهر، بدأ بالاستيلاء على أورشليم (١٦٤ق.م.)، ثم عقَّب على ذلك بأعمال العدوان؛ فتارة يقتل الذكور جميعًا، وطورًا يأمر بختانهم بالقوة، ونُصِّب أخوه جوناثان كاهنًا أعلى، وسُمح له أن يحتل أورشليم بحامية، وفتح جزءًا من سامراء، مستوليًا بذلك على يافا وعكا، وفاوض روما ونجح في الحصول على استقلال ذاتي تام. وكان أفراد أسرته كهنة أعلَين حتى «هيرود»، وهم المعروفون باسم «أمراء هاسمون».

ولقد أبدى يهود هذا العصر بطولةً عظيمة في تحمُّل الاضطهاد ومقاومته، ولو أنَّها بطولة جاءت دفاعًا عن أشياء لا نراها نحن بذات خطر، كالختان وفظاعة أكل الخنزير.

وكان عصر الاضطهاد الذي أنزله أنطيوكيوس الرابع حاسمًا في التاريخ اليهودي؛ فاليهود الذين أصابهم التشريد كانوا عندئذٍ يزدادون اصطباغًا بالروح الهلينية، ولم يكن

[١٤] المقابيون أول، ١: ٣–٦٠.

يهود الرقعة اليهودية ذاتها يزيدون على عدد قليل، وحتى بين هذا العدد القليل كنت ترى الأغنياء وذوي النفوذ أميل إلى الأخذ بالبدع اليونانية، فلولا مقاومة الأبطال التي قاومها حزب «حاسيديم» لأمكن للديانة اليهودية أن تزول في غير عسر، ولو حدث ذلك فلا المسيحية ولا الإسلام كان يمكن له أن يتخذ صورة شبيهة ولو شبهًا بعيدًا بالصورة التي اتخذها فعلًا، ويقول «تاونزإند Townsend» في «مقدمته» لترجمة «سِفر المقابيين الرابع»:

«لقد قيل حقًّا إنه لو كانت اليهودية — باعتبارها ديانةً — قد زالت في ظل أنطيوكيوس؛ لأعوزت المسيحيةَ التربةُ التي نمت فيها بذورُها، وهكذا ترى دماء الشهداء المقابيين الذين أنقذوا اليهودية، قد أصبحت في النهاية بذور «الكنيسة»، وعلى ذلك فما دامت البلاد المسيحية في أوروبا، وكذلك الإسلام، كلاهما يستمد فكرة التوحيد من أصل يهودي، فقد يجوز لنا أن نقول إنَّ العالم اليوم مدين بوجود الوحدانية ذاته — سواء في الشرق أو في الغرب — للمقابيين.»[١٥]

ومع ذلك فلم يكن المقابيون أنفسهم مصدر إعجاب من اليهود المتأخرين، وذلك لأن أسرتهم — باعتبارها كهنة عليا — قد اتخذت، بعد نجاحها، سياسة دنيوية تدور مع الزمن، وإنَّما كان الإعجاب قاصرًا على الشهداء. ويوضح هذه النقطةَ وغيرها من النقط الهامة سِفرُ المقابيين الرابع، الذي ربَّما تمت كتابته في الإسكندرية فيما يقرب من العصر الذي ظهر فيه المسيح، وهو — على الرغم من عنوانه هذا — لا يذكر شيئًا قط عن المقابيين، بل يروي قوة الاحتمال العجيبة التي أبداها أول الأمر رجل كهل، ثم أبدى مثلها بعدئذٍ سبعة إخوة من الشبان، كلهم تعرض بادئ ذي بدء لألوان التعذيب، ثم قُذف بهم في النار فأُحرقوا بأمر من «أنطيوكيوس»، على حين راحت أمهم — وكانت حاضرةً — تحثُّهم على الثبات في موقفهم. ولقد حاول الملك أول الأمر أن يكسب ودَّهم، قائلًا لهم إنهم لو قبلوا أكل الخنزير؛ احتضنهم برعايته، وضمن لهم مستقبلًا ناجحًا، فلما أبَوا أراهم أدوات التعذيب، لكنهم لبثوا صامدين، قائلين له إنه مُلاقٍ عذابًا أبديًّا بعد موته، بينما سيُكتب لهم هم نعيم مقيم، فطلب إليهم واحدًا بعد واحد — على مرأًى من بعضهم

[١٥] راجع مجموعة الأصول الدينية المشكوك في صحة نسبها، الخاصة بالعهد القديم، في ترجمتها الإنجليزية التي قام على نشرها ر. هـ. تشارلز R. H. Charles، ج٢، ص٦٥٩.

البعض، ومن أمهم — أن يأكلوا لحم الخنزير، فلما أبوا نزلت بهم أنواع التعذيب، ثم أُعدموا، وفي النهاية نظر الملك إلى جنوده قائلًا إنَّه يرجو أن يستفيدوا بهذا المثال من الشجاعة. نعم إنَّ هذه القصة قد أصابها طلاء التجميل على أيدي رواة الأساطير، لكنه من الحقائق الثابتة في التاريخ أنَّ الاضطهاد كان عنيفًا، وأن احتماله كان مثلًا للبطولة، كما هو ثابت أيضًا أن أهم ما قام عليه الاضطهاد نقطتان؛ هما الختان وأكل الخنزير.

ولهذا السِّفر أهمية من ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن كاتبه يهودي متمسك بيهوديته بغير شك، إلا أنه يستخدم لغة الفلسفة الرواقية، ويأخذ على نفسه البرهنة على أن اليهود يعيشون وفق تعاليم تلك الفلسفة في دقة كاملة، ويبدأ السِّفر بهذه العبارة:

> «إن المسألة التي أود مناقشتها مسألة فلسفية إلى آخر حد، وهي هل «العقل الملهَم» هو الحاكم الأعلى الذي يتحكم في الشهوات؟ وإني لأطلب إليكم جادًّا أن تتوجهوا بعنايتكم كلها نحو فلسفة هذا الموضوع.»

وكان يهود الإسكندرية يودون أن يأخذوا في الفلسفة عن اليونان، لكنهم مع ذلك استمسكوا بتشريعهم اليهودي استمساكًا عجيبًا، خصوصًا الختان، ومراعاة السبت، والامتناع عن أكل الخنزير وغيره من اللحوم النجسة. وقد أخذت الأهمية التي علقها اليهود على تشريعهم في ازدياد مطرد منذ عصر نحميا إلى ما بعد سقوط أورشليم سنة ٧٠ ميلادية، ولم يعودوا يسمحون للأنبياء بالظهور ليبشروا بجديد كائنًا ما كان، حتى إن مَن أحس منهم ميلًا شديدًا إلى الكتابة على غرار ما يكتب الأنبياء؛ زعم أنه قد كشف عن كتاب قديم، يرجع إلى داود أو إلى سليمان أو غيرهما من القدماء الذين لم تكن تشوب مكانتَهم المحترمة شائبةٌ. وهكذا ترى خصائص اليهود الطقوسية التي تفردوا بها قد ربطت بينهم، وجعلت منهم أمة، لكن تمسُّكهم كل هذا التمسك بالتشريع القديم قد جعل شيئًا فشيئًا يستأصل منهم روح الابتكار، ويجعلهم رجعيين إلى حدٍّ بعيد، وهذا الجمود هو الذي يجعل ثورة القديس بولس على سيادة «التشريع القديم» ظاهرة تستوقف النظر.

ومع ذلك فـ «العهد الجديد» ليس بداية جديدة كل الجدَّة، كما قد يظهر لأولئك الذين لا يعلمون شيئًا عن الأدب اليهودي في العصر الذي سبق مولد المسيح مباشرة؛ فلم يكن حبُّ الناسِ اصطناعَ النبوة قد زال بأي معنًى من معاني الزوال، ولو أنَّ النبوة عندئذٍ لم تجد بدًّا من اللجوء إلى انتحال أسماء يتنكر وراءها المتنبئون لكي تصغى لأقوالهم الأسماع.

«وسِفر أخنوخ»[١٦] ذو أهمية كبرى في هذا الصدد، وهو سِفر مؤلَّف من عدة أجزاء، كتب كلَّ جزء منها مؤلِّفٌ معين، وأقدمُ هؤلاء المؤلفين أسبق من عهد المقابيين بزمن يسير، وأحدثهم تاريخه حوالي ٦٤ق.م.، ومعظم هذا السِّفر مفروض فيه أنه يروي رؤًى نزل بها الوحي على الرئيس الشيخ «أخنوخ»، وهو غاية في الأهمية بالنسبة لجانب اليهودية الذي تحول إلى مسيحية، ومؤلفو «العهد الجديد» ملمُّون به، فيعتبره القديس «يودا» من تأليف أخنوخ فعلًا، واعتبره الآباء المسيحيون الأولون — مثل كليمنت الإسكندري، وترتوليان — مرجعًا يُرجَع إليه فيما يُسن من قوانين، أما «جيروم» و«أوغسطين» فرفضا الاعتراف به! ولهذا أُهمل في غيابة النسيان، وضاع إلى أن جاءت أوائل القرن التاسع عشر، وعندئذٍ وُجدت ثلاثة مخطوطات له في الحبشة، مكتوبة باللغة الإثيوبية؛ وبعدئذٍ وُجدت مخطوطات لبعض أجزائه مكتوبة باليونانية واللاتينية، والظاهر أنه كُتب أولَ ما كُتب باللغتين؛ فبعضه بالعبرية، وبعضه الآخر بالآرامية، وكان كاتبوه من أعضاء جماعة حاسيديم، والجماعة التي أعقبتها، وهي الفرِّيسيون. ويهاجم هذا السِّفرُ الملوكَ والأمراء، قاصدًا بالذات أسرة هاسمون والصدُّوقيين، وله أثر في تعاليم «العهد الجديد»، خصوصًا بالنسبة لـ «المسيح» و«الجحيم» والشياطين.

والسِّفر مؤلَّف في أغلبه من «حكايات رمزية» أكثر تناولًا للكون من حكايات «العهد الجديد»؛ ففيه رؤًى عن الجنة والنار، وعن يوم الحساب وما إلى ذلك، وإنه ليذكِّر القارئ بالجزأين الأولين من «الفردوس المفقود»، حيث تجود فيه الصياغة الأدبية، كما يذكِّره بالأجزاء التنبؤية من شِعر «بليك Blake» حيث تهبط قيمته الأدبية.

وفيه توسيع لسِفر «التكوين» (فصل ٦: ٢–٤) توسعة عجيبة تشبه قصة «برومتيوس»؛ إذ ترى الملائكة تعلِّم الإنسان صناعة صهر المعادن، فتعاقَب على كشفها لـ «الأسرار الأبدية»، والملائكة في هذا السِّفر من أكَلة اللحوم، فمَن اقترفوا الخطيئة منهم انقلبوا آلهة وثنية، وانقلبت نساؤهم من الجنيات الصارخات، ثم عوقبوا في النهاية عقابًا موصول العذاب.

وفيه أوصاف للجنة والنار ذات قيمة أدبية كبرى، والذي يقوم بالحساب «ابن الإنسان الذي استقامت تقواه» وهو يجلس على عرشه المجيد، وفي النهاية يتوب بعض

[١٦] ارجع في نص هذا السِّفر بالإنجليزية إلى «تشارلز» (نفس الكتاب الذي سبق ذكره)، ومقدمته قيمة كذلك.

الكافرين باليهودية وتُقبل منهم التوبة، أمَّا الكثرة الغالبة من أولئك الكافرين، ومعهم سائر اليهود الذين عملوا على صبغ الديانة بالصبغة الهلينية؛ فسينالهم الغضب الأبدي لأن الأتقياء سيدْعون الله أن ينتقم منهم، وسيستجيب الله دعاءهم.

ويحتوي السِّفر على قسم في الفلك، يذهب إلى أنَّ الشمس والقمر يركبان عربتين تجرُّهما الريح، وأن السنة مؤلَّفة من ٣٦٤ يومًا، وأن الخطيئة البشرية تزحزح الأجرام السماوية عن مسالكها، وأن الفلك لا يعلمه إلا ذوو الفضيلة، والنجوم الهاوية هي ملائك هابطة، يعاقبها رؤساء الملائكة السبعة.

ويتلو ذلك تاريخٌ مقدس، وهو تاريخ لبث إلى عهد المقابيين يتبع ما جاء في الإنجيل فيما يتعلق بأجزائه الأولى، ويستمد حقائقه من التاريخ فيما يتعلق بأجزائه الأخيرة. ثم يمضي المؤلف فيتحدث عن المستقبل؛ عن أورشليم الجديدة، ورِدَّة بقية الكافرين، وبعث الأتقياء، والمسيح.

وفيه كلام كثير عن عقاب الآثمين وثواب الصالحين؛ ولست تجد ها هنا قط موقفًا ينم عن شيء من التسامح المسيحي إزاء الآثمين: «ماذا أنتم صانعون أيها الآثمون؟! وإلى أين المفر في ذلك اليوم يوم الحساب، حين تسمعون صوت دعاء الصالحين؟!» «إن الخطيئة لم تُرسَل إلى الأرض، إنما خلقها الإنسان خلقًا.» والآثام مُثْبتة في السماء: «فستحلُّ بكم اللعنة إلى الأبد أيها الآثمون، ولن تنعموا بسلام.» وقد يسعد الآثمون طوال حياتهم، بل قد يسعدون في احتضارهم، لكن أرواحهم ستهبط إلى الجحيم حيث تعاني «الظلام والأغلال والنار المحرقة»، وأمَّا الصالحون «فسأتَّحد بهم أنا وابني اتحادًا يدوم إلى الأبد.»

وآخر عبارة وردت في السِّفر هي هذه: «إنه سيهب المؤمنين إيمانًا في إقامتهم في الطرق القويمة، وسيرون أولئك الذين وُلدوا في الظلام وهم يُساقون في ظلامهم، بينما سيكون الصالحون في تألُّق الضياء، وسيصيح الآثمون صياحًا عاليًا، وسيرونهم في ضيائهم متألِّقين، وسيمضون إلى حيث يقيمون ما كُتب عليهم من أيام وفصول.»

ولقد أطال اليهود التفكير في الخطيئة، كما فعل المسيحيون، لكن عددًا قليلًا منهم مَن اعتبروا أنفسهم آثمين؛ فاعتبار الإنسان نفسه آثمًا مبدأ جاء به المسيحيون لأول مرة من حيث الجوهر، وقد جاءوا به في صورة حكاية رمزية عن فرِّيسيٍّ وجامع للضرائب، ويُعلَّم هذا المبدأ على أنه فضيلة في استنكار المسيح لـ «الكَتَبة» و«الفرِّيسيين»، فالمسيحيون قد حاولوا أن يصطنعوا ما دعت إليه المسيحية من ذلة النفس، وأمَّا اليهود فلم يفعلوا ذلك إجمالًا.

ومع ذلك فبين اليهود المتمسكين بعقيدتهم قُبيل عصر المسيح؛ استثناءات هامة لهذه القاعدة، خذ مثلًا «عهود الرؤساء الاثني عشر» التي كُتبت بين ١٠٩–١٠٧ قبل الميلاد، كتبها فرِّيسي معجب بـ «حنا هيركانوس» وهو كاهن أعلى من أسرة هاسمون، ويحتوي هذا السِّفر في صورته التي لدينا الآن على زيادات انتحلها المسيحيون، وهي جميعًا خاصة بالقواعد التقليدية الجامدة، فإذا ما أزلت هذه الزيادات وجدت التعاليم الخُلقية فيه قريبة الشبه جدًّا بتعاليم الأناجيل، فكما يقول صاحب الفضيلة الدكتور ر. هـ. تشارلز: «إن موعظة الجبل تصوِّر في مواضع كثيرة منها روح النص الذي لدينا، بل إنَّها لتستخدم نفس العبارات التي تراها في هذا النص، وفقراتٌ كثيرة في الأناجيل تحتوي على إشارات تدل على الشيء نفسه، ويظهر أن القديس بولس قد استعمل هذا الكتاب سميرًا صامتًا» (نفس المرجع المذكور سابقًا، صفحة ٢٩١-٢٩٢)؛ ففي هذا الكتاب ترى مبادئ نسوق ما يلي مثلًا لها:

«ليُحبَّ كلٌّ منكم زميله من قلبه، وإذا أخطأ أحد في حقك فتحدث إليه في رفق، ولا تحمل في نفسك ضغينة، وإذا ندم الخاطئ واعترف بخطئه فسامحه، أمَّا إذا أنكر وقوع الخطأ منه فلا يأخذنَّك الغضب منه؛ حتى لا تنتقل عدوى العاطفة منك إليه فيأخذ في السُّباب، وعندئذٍ يصبح خطؤه ضِعفين ... وإذا لم يكن ذا حياء ومضى في اقترافه الخطأ فسامحه من قلبك، واترك الانتقام لله.»

ويرى الدكتور تشارلز أن المسيح لا بدَّ أن يكون قد عرف هذه الفقرة. ثم إلى جانب ذلك نرى في الكتاب ما يلي:

«أَحبَّ ربَّك وجارك.»
«أحبوا ربكم طوال حياتكم، وأحبوا بعضكم بعضًا من قلوبكم.»
«أُحب ربي كما أحب كل إنسان بكل قلبي.»

ويمكن المقارنة بين هذه الفقرات وبين إنجيل متَّى (فصل ٢٢: ٣٧–٣٩). وفي «عهود الرؤساء الاثني عشر» كذلك استنكار لكل ضروب الكراهية، مثال ذلك:

«الغضب أعمى، ولا يَسمح لإنسان أن يرى وجه إنسان آخر رؤية الحق.»
«فالكراهية إذن شر؛ لأنَّها دائمًا تقترن بالكذب.»

ويذهب مؤلف هذا الكتاب — كما يُنتظر منه — إلى أن اليهود والكافرين باليهودية على السواء ستُكتب لهم النجاة.

ولقد استمد المسيحيون من الأناجيل سوء الظن بالفرِّيسيِّين، وها نحن أولاء نرى مؤلف هذا الكتاب، وهو فرِّيسي، يعلِّم نفس المبادئ الخلقية التي نحسبها من أخص خصائص تعاليم المسيح، ومع ذلك فتعليل ذلك ليس بالأمر العسير؛ فأولًا: لا بدَّ أن يكون هذا الرجل — حتى في عصره الذي عاش فيه — فرِّيسيًّا شاذًّا؛ إذ لا شك أن وجهة الرأي السائدة عندئذٍ كانت هي التي نراها في سِفر أخنوخ. وثانيًا: فكل الحركات — كما نعلم — تميل إلى التحجر؛ فمَن ذا كان يستطيع أن يستنبط مبادئ «جفرسن Jefferson» من مبادئ «بناة الثورة الأمريكية»؟ وثالثًا: فنحن نعلم فيما يخص الفرِّيسيِّين على وجه التخصيص أن ولاءهم لـ «التشريع» باعتباره الحق المطلق النهائي؛ سرعان ما أَغلق الباب في وجه كل تفكير وكل شعور جديد حي فيما بينهم، فكما يقول الدكتور تشارلز:

> «لما انسلخت الحركة الفرِّيسيَّة عن مبادئ حزبها القديمة، وأخذت بنصيب في الحركات والاهتمامات السياسية، واقتضاها ذلك في الوقت نفسه أن تتجه اتجاهًا أخذ يتزايد نحو دراسة حَرفية «التشريع»، فسرعان ما بلغت في ذلك حدًّا لم تعد معه تهيئ المجال لتطور مبادئ أخلاقية رفيعة كالتي تنادي بها «العهود» (يقصد عهود الرؤساء الاثني عشر)؛ ولذلك نرى الخلفاء الحقيقيين لحزب «الحاسديين» الأولين وتعاليمه قد نفَضوا أيديهم من اليهودية، حيث وجدوا لأنفسهم ملاذًا طبيعيًّا في أحضان المسيحية وهي في مرحلتها الأولى.»

وبعد فترة كان الحكم فيها لـ «الكهنة الأعلَين» قام «مارك أنطون» بتنصيب صديقه «هيرود» ملكًا على اليهود، وكان «هيرود» مغامرًا مرحًا، وكثيرًا ما قارب الإفلاس، وكان يَألَف المجتمع الروماني، وأبعد ما يكون ميلًا عن التقوى اليهودية، وكانت زوجته من أسرة تنتمي إلى «الكهنة الأعلَين»، لكنه هو كان من «إيديوميا»، وفي هذا وحده ما يكفي لإثارة ارتياب اليهود في أمره، وقد كان نهَّازًا للفرص، فسرعان ما تخلَّى عن «أنطون» حين اتضح أن «أوكتافيوس» هو الذي سيظفر بالنصر، ومع ذلك فقد بذل مجهودًا جبَّارًا يحاول به أن يُخضِع اليهود لحكمه؛ من ذلك أنَّه أعاد بناء «المعبد» — وإن يكن قد بناه على طراز هليني، بصفوف من الأعمدة الكورنثية — لكنه وضع على الباب الرئيسي نسرًا ذهبيًّا كبيرًا، فتجاوز بذلك ما أمرت به الوصية الثانية، ولما أُشيع أنه يُحتضَر؛ نزع الفرِّيسيون النسر من مكانه، غير أنه انتقم بأن أمر بعدد منهم فقُتلوا. ومات سنة ٤ق.م.، ولم يلبث الرومان بعد موته أن ألغوا المملكة، ونصَّبت على الأرض اليهودية نائبًا يحكمها

باسمهم، وكان «بونتيوس بيلات Pontius Pilate» هو الذي تولى الأمر على هذا النحو سنة ٢٦ ميلادية، فكان عديم الكياسة، وسرعان ما ترك الولاية ليستريح.

وفي سنة ٦٦ ميلادية ثار اليهود — يقودهم حزب «الغيورين» — على روما، لكنهم هُزموا، ووقعت أورشليم سنة ٧٠ ميلادية في يد الأعداء، وتهدَّم «المعبد»، ولم يبقَ في أرض اليهود إلا يهود قلائل.

وكان اليهود الذين أصابهم التشريد قد أصبحوا ذوي خطر قبل ذلك بقرون. واليهود في أول أمرهم كادوا ينصرفون جميعًا إلى الزراعة، لكنهم قد تعلموا التجارة من البابليين إبان الأَسر، وبقي كثيرون منهم في بابل بعد عهد «عزرا» و«نحميا»، ومِن هؤلاء مَن أثرى ثراء عريضًا. ولما أُنشئت مدينة الإسكندرية استقر بها عدد كبير من اليهود، وخُصص لهم حي خاص من أحيائها، ولم يكن ذلك بقصد ازدرائهم، بل بُغية حمايتهم من أخطار السلب إذا ما احتكُّوا بغير اليهود، وأصبح اليهود الإسكندريون أكثر اصطباغًا بالصبغة الهلينية من اليهود الذين أقاموا في الأرض اليهودية ذاتها، ونسي الإسكندريون اللغة العبرية، حتى لقد بات من الضروري أن يُترجم «العهد القديم» إلى اليونانية، فكان لدينا بذلك ما يُسمى بـ «الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة»، وأما «أسفار موسى الخمسة» فقد تُرجمت في منتصف القرن الثالث ق.م.، وتُرجمت بقية الأجزاء بعد ذلك بقليل.

وحِيكت الأساطير حول «الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة»، التي سُميت بالسبعينية لأن سبعين مترجمًا قاموا على ترجمتها، فقيل إن كل مترجم من هؤلاء السبعين قد قام وحده بترجمة التوراة كلها، وإنه لما قورنت الترجمات بعضها ببعض وُجدت متطابقة حرفًا حرفًا؛ لأنها جميعًا من وحي إلهي. ومع ذلك فقد أثبت البحث العلمي بعد ذلك أن «الترجمة السبعينية» كانت مَعيبةً عيبًا شديدًا، ولم يستخدمها اليهود بعد نشأة المسيحية إلا قليلًا؛ إذ عادوا إلى قراءة التوراة في أصلها العبري. وعلى خلاف ذلك المسيحيون الذين لم يكن يعرف العبريةَ منهم إلا قليل، فقد اعتمدوا على «الترجمة اليونانية السبعينية»، أو على ترجمات منها إلى اللاتينية. وقد بذل «أوريجن» مجهودًا شاقًّا حتى أخرج نصًّا للتوراة خيرًا من النص القديم، وكان ذلك في القرن الثالث. أما أولئك الذين لم يكونوا يعرفون إلا اللغة اللاتينية، فلم تكن بين أيديهم إلا ترجمات معيبة غاية العيب، حتى جاء «جيروم» في القرن الخامس، فأخرج الترجمة الشائعة للتوراة، فصادف عمله هذا أول الأمر نقدًا كثيرًا؛ لأنَّه استعان اليهودَ على تحقيق النص، وظن كثيرون من المسيحيين أن اليهود قد تعمدوا التحوير في أقوال الأنبياء حتى لا يتبين أنهم قد تنبئوا

بقدوم المسيح، ومع ذلك فقد ازداد قبول الناس لترجمة القديس جيروم شيئًا فشيئًا، ولا تزال إلى يومنا هذا هي المرجع الموثوق في صحته عند الكنيسة الكاثوليكية.

وخير مثَل يوضح أثر اليونان في اليهود في عالَم الفكر هو الفيلسوف فيلون الذي كان معاصرًا للمسيح، فبينما كان فيلون شديد التمسك بقواعد دينه، كان في الفلسفة أفلاطونيًّا قبل كل شيء، وإلى جانب الأفلاطونية، كان الرواقيون والفيثاغوريون المُحدَثون من أهم العوامل التي تأثَّر بها، وبينا ترى فيلون لم يعد له من أثر في اليهود بعد سقوط أورشليم، ترى «الآباء المسيحيين» قد وجدوا فيه رجلًا عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية وبين الإيمان بالكتاب المقدس العبري.

وقامت طوائف يهودية في كل المدن الهامة من العالم القديم، وقد أخذت تلك الطوائف بنصيب، مع ممثلي الديانات الشرقية الأخرى، في التأثير على أولئك الذين لم يطمئنوا لمذاهب الشك، ولا للديانات الرسمية التي كانت تدين بها اليونان وروما، وتحوَّل كثيرون إلى اليهودية، لا في الإمبراطورية وحدها، بل كذلك في جنوبي الروسيا. وربما ناشدَت المسيحيةُ أول ما ناشدت طوائفَ من اليهود وأشباه اليهود، لكن اليهودية الأصيلة ازدادت تمسكًا بأصولها، واشتدت ضيقًا في أفقها بعد سقوط أورشليم، كما فعلت سواء بسواء بعد سقوط أورشليم في عهدٍ سابق، على يدَي «نبوخذ نصر». وكذلك تبلورت المسيحية بعد القرن الأول، وأصبحت العلاقات بين اليهودية والمسيحية تنم عن عداء خالص وتباعُد بين الفريقين. وقد استطاعت المسيحية — كما سنرى — أن تثير بكل قوة حركة العداء إزاء العنصر السامي، ولم يكن لليهود خلال العصور الوسطى نصيب في ثقافة الأقطار المسيحية؛ إذ بلغ اضطهادهم حدًّا من القسوة لم يستطيعوا معه أن يضيفوا إلى نتاج المدنية نتاجًا جديدًا، إذا استثنينا إمدادهم رءوس الأموال لبناء الكنائس وما إلى ذلك من مشروعات، ولم يلقَ اليهود معاملة رحيمة في ذلك العهد إلا بين المسلمين، ولذا استطاعوا هناك أن ينصرفوا إلى الفلسفة وضروب التفكير المستنير.

كان المسلمون خلال العصور الوسطى أكثر مدنيةً وأرقَّ قلبًا من المسيحيين؛ فقد اضطهد المسيحيون اليهود، وبخاصة في عهود الاضطراب الديني، وصاحبت الحروبَ الصليبية مذابحُ مروِّعة، وذلك على نقيض ما كان في البلاد الإسلامية، حيث لا يسيء أحد معاملة اليهود بأي معنًى من معاني الإساءة في معظم الأحيان. وكان لهم نصيب في الإنتاج العلمي، خصوصًا في إسبانيا العربية، فابن ميمون (١١٣٥–١٢٠٤م) الذي وُلد في قرطبة، كان في رأي الباحثين هو المصدر الذي استقى منه سبينوزا كثيرًا من فلسفته. ولما

أعاد المسيحيون فتح إسبانيا كان اليهود إلى حدٍّ كبير هم الذين نقلوا إليهم علوم العرب؛ إذ نقل العلماء اليهود الذين كانوا على علم بالعبرية واليونانية والعربية، كما كانوا على علم بفلسفة أرسطو، نقلوا علمهم هذا إلى العلماء المدرسيين الذين كانوا أقل منهم علمًا، كما نقلوا إليهم كذلك أشياء أقل من ذلك أهميةِ، مثل الكيمياء والتنجيم.

وظلَّ اليهود بعد العصور الوسطى يُسهِمون بنصيب كبير في المدنية باعتبارهم أفرادًا، لكنهم لم يعودوا يشاركون في المدنية بنصيب باعتبارهم جنسًا.

الفصل الثاني

المسيحية في الأربعة القرون الأولى

كان الذين يبشِّرون بالمسيحية أول الأمر هم اليهود أنفسهم؛ يبشرون بها اليهودَ على أنَّها العقيدة اليهودية دخَلها الإصلاح، وقد أراد القديس جيمس — كما أراد القديس بطرس بدرجة أقل — أن يقف أمرُ المسيحية عند هذا الحد، وقد كان من الجائز أن يسود رأيهما، لولا القديس بولس الذي صمَّم على قبول غير اليهود دون مطالبتهم بالختان أو الخضوع للتشريع الموسوي. وقصة النزاع بين الفريقين مثبتة في «أفعال الحواريين»، وهي مروية هناك من وجهة نظر القديس بولس. ولا شكَّ في أن الجماعات المسيحية التي أنشأها القديس بولس في أماكن كثيرة قد كان قِوامها المرتدِّين عن اليهودية من جهة، وغير اليهود الذين كانوا يَنشدون دينًا جديدًا من جهة أخرى. فلئن كانت الحقائق الثابتة في اليهودية قد جذبت إليها الأتباعَ في عصر ساده تدهور العقائد، فقد كان الختان عقبةً تحُول دون دخول الرجال في ذلك الدين، وكذلك كانت الشعائر الطقوسية الخاصة بالطعام مُتعِبة، وقد كانت هاتان العقبتان كافيتين — حتى ولو لم يكن هناك سواهما — لأن يستحيل تقريبًا على الديانة العبرية أن تصبح دينًا عالميًّا. وقد ذهب القديس بولس إلى أن المسيحية قد استبْقت النواحي الجذابة من تعاليم اليهود، دون أن تأخذ بجوانبها التي وجدها غير اليهود عسيرة القبول.

ومهما يكن من أمر، فقد بقي الرأي القائل بأن اليهود هم «الشعب المختار» غُصة في حلوق اليونان تجرح كبرياءهم. وقد رفض الغنوسطيون هذا الرأي رفضًا من أساسه، وذهب هؤلاء — أو على الأقل ذهب نفر منهم — إلى أن العالم المحسوس قد خلقه إله أدنى يُسمى «أيالدابوث»، وهو ابن ثائر لصوفيا (وهي الحكمة السماوية)، وقد قالوا إنَّ ذلك الإله هو «يهوا» الذي ورد في «العهد القديم»، على حين كانت الحية أبعد ما تكون عن الخبث، إذ راحت تنذر حواء وتحذرها من خداعه. وقد لبث الإله الأسمى أمدًا طويلًا

تاركًا الحبل على الغارب لـ «أيالداموث». وأخيرًا أرسل «الإله الأسمى» «ابنه» ليحل مؤقتًا في جسم «يسوع» الإنسان، كي يحرر العالم من تعاليم موسى الخاطئة. وإن من يعتنقون هذا الرأي أو ما يشبهه لَيدمجونه — عادة — في فلسفة تسودها الصبغة الأفلاطونية. وقد مر بنا أن أفلوطين قد وجد شيئًا من العسر في دحض هذا الرأي. وإن الغنوسطية لَتقع في مكان وسط بين الوثنية الفلسفية وبين المسيحية؛ لأنَّها بَينا هي تكرِّم المسيح من جهة، تراها تسيء الظن باليهود من جهة أخرى. ويَصدُق هذا نفسه — فيما بعد — على المذهب «المانكي» الذي كان وسيلة القديس أوغسطين للوصول إلى العقيدة الكاثوليكية، وكان المذهب المانوي يجمع بين عناصر مسيحية وعناصر زرادشتية، ويذهب إلى أن الشرَّ شيء إيجابي متجسد في المادة، بينما يتجسد مبدأ الخير في الروح، وحارب أكل اللحم والاتصال الجنسي بأنواعه، حتى في الزواج. وقد ساعدت أمثال هذه المذاهب المتوسطة مساعدةً كبرى في تحول المثقفين الذين يتكلمون اليونانية تحولًا تدريجيًّا إلى الدين المسيحي، غير أن «العهد الجديد» يحذر المؤمنين الصادقين من أمثال هذه المذاهب: «يا تيموثاوس احفظ الوديعة معرِضًا عن الكلام الباطل الدنِس، ومخالفات العلم الكاذب الاسم (الغنوسطية)، الذي إذ تظاهَر به قوم زاغوا من جهة الإيمان.»[١]

وظلت الغنوسطية والمانوية تزدهران حتى أصبح الحكم في أيدي المسيحيين، وبعدئذٍ انتهى بهما الأمر إلى إخفاء عقائدهما، وإن يكن قد بقي لهما تأثير تسري عوامله في الخفاء. واصطنع «محمد» مذهب شُعبة من الشُّعب الغنوسطية، وأنصار هذه الشُّعبة يقولون إن «يسوع» مجرد إنسان من البشر، وإن «ابن الله» قد هبط عليه عند تعميده، ثم تركه ساعة العذاب، وهم في تأييدهم لهذا الرأي يرجعون إلى النص: «يا إلهي، يا إلهي، لماذا تركتني؟»[٢] ولا بدَّ من الاعتراف بأن المسيحيين قد وجدوا صعوبة في تفسير هذا النص دائمًا، أمَّا الغنوسطيون فقد رأوا أنه مما لا يجوز بـ «ابن الله» أن يولد وأن يكون رضيعًا، ثم لا يليق به فوق ذلك كله أن يموت على الصليب، وقالوا إنَّ هذه الأشياء إنَّما حدثت ليسوع الإنسان، لا لـ «ابن الله» السماوي. وقد اعترف «محمد» بنبوة يسوع، لكنه لم يعترف بإلهيته، وكان متأثرًا بصالح طبقته (طبقة الأنبياء) حين قال إنَّه لا يجوز للأنبياء أن ينتهوا إلى خاتمة سيئة، ولذا اعتنق رأي «الدوقيتيين» (وهي فرقة غنوسطية) الذي

[١] تيموثاوس الأول، إصحاح ٦: فقرة ٢٠–٢١.

[٢] مرقص، إصحاح ١٥: فقرة ٣٤.

يذهب إلى أنَّ الذي صُلِب مجرد شبح، وعلى هذا الشبح صبَّ اليهود والرومان انتقامهم في غير جدوى، وقد فعلوا ذلك عجزًا وجهلًا، وهكذا تسرَّب شيء من الغنوسطية إلى تعاليم الإسلام الأصلية.

وقد اتخذ المسيحيون إزاء اليهود المعاصرين موقفًا عدائيًّا منذ تاريخ باكر، وكان الرأي الشائع بينهم هو أن الله قد تحدث إلى الرؤساء والأنبياء، الذين كانوا رجالًا مقدسين، وبشَّر بقدوم المسيح، فلما جاء المسيح تنكَّر له اليهود؛ ومن ثَم وجب اعتبارهم أشرارًا. وفضلًا عن ذلك فإن المسيح قد أبطل القانون الموسوي وأحلَّ محله وصيتين، هما أن يحب الإنسان الله والجار، وهذا ما تنكر له اليهود أيضًا في ضلالهم. ولم تكد تصبح الدولة مسيحية حتى بدأت مناهضة السامية في صورتها التي اتخذتها في العصر الوسيط، متسترة وراء قناع من رغبة التعبير عن الغيرة على المسيحية. وقد يستحيل علينا — فيما يظهر — أن نتبين في يقين كم لعبت الدوافع الاقتصادية دورها في الإمبراطورية المسيحية، تلك الدوافع التي زادت من حدَّة الحركة التي قامت تناهض الساميَّة في العصور التالية.

وبمقدار ما اصطبغت المسيحية بالصبغة الهلينية، باتت لاهوتية؛ ذلك أن اللاهوت اليهودي كان دائمًا بسيطًا؛ ف «يهوا» قد تطور من كونه إلهًا لإحدى القبائل، إلى اتخاذه إلهًا قادرًا على كل شيء، خلق السماء والأرض. ولما وُجد أن العدالة الإلهية لا تعود على ذوي الفضيلة بأسباب النجاح في هذه الدنيا؛ نُقلت إلى السماء، ومن ثَم تولدت عقيدة في خلود الروح، لكن الديانة اليهودية إبان تطورها في مراحلها جميعًا لم تشتمل قط على شيء من التعقيد أو من التفكير الميتافيزيقي، ولم تكن تكتنفها الأسرار الغامضة، فكان في مقدور كل يهودي أن يفهمها.

ولا تزال هذه البساطة اليهودية تميِّز — بصفة عامة — الأناجيل المختصرة (أناجيل متَّى ومرقص ولوقا)، لكنها زالت بالفعل عن إنجيل القديس حنَّا، حيث اتحد المسيح ب «الكلمة» كما وردت في أفلاطون وعند الرواقيين؛ فلم يعد المبشر الرابع من مبشري الأناجيل يهتم ب «المسيح الإنسان» بقدر اهتمامه بالمسيح الذي هو شخصية لاهوتية، وهذا الكلام أكثر انطباقًا على «الآباء»، فستجد في كتاباتهم إشارات للتقديس حنًّا أكثر من إشاراتهم إلى الأناجيل الثلاثة الباقية مجتمعة. وكذلك تشتمل رسائل بولس على كثير من اللاهوت، خصوصًا فيما يتعلق بالخلاص، وتدل تلك الرسائل كذلك على إلمام واسع بالثقافة اليونانية؛ فترى بها اقتباسًا من «مناندر»، وإشارة إلى «إبيمنيد» الأقريطى، الذي

قال عن الأقريطيين إنَّهم جميعًا كاذبون، وهكذا، ومع ذلك يقول القديس بولس:[٣] «احذر أن يخدعك إنسان بالفلسفة والغرور الفارغ.»

ولبث التأليف بين الفلسفة اليونانية والكتب المقدسة العبرية — بصفة عامة — تأليفًا يَحدث متفرقًا وكما اتفق، حتى جاء «أوريجن» (١٨٥–٢٥٤ ميلادية)، وقد عاش «أوريجن» — مثل فيلون — في الإسكندرية، التي ظلت منذ نشأتها إلى سقوطها المركزَ الرئيسي للعلماء الذين يحاولون التوفيق بين مختلف المذاهب، وذلك بحكم تجارتها وجامعتها. وهو، مثل معاصره أفلوطين، تلميذ لـ «أمونيوس سكاس» الذي يعتبره كثيرون مؤسسًا للأفلاطونية الجديدة، وتعاليمه — كما وردت في مؤلَّفه «الأصول» De Princepüs — تشبه شبهًا قويًّا تعاليم أفلوطين، بل إنَّها لَأقوى شبهًا بها مما تجيزه القواعد الأصلية للعقيدة الدينية.

يقول «أوريجن» أنْ ليس ثمة شيء روحاني خالص ما عدا الله؛ الأب والابن والروح والقدس. والنجوم كائنات حية عاقلة، نفخ فيها الله أرواحًا كانت موجودة من قبل، وفي رأيه أن الشمس يمكن لها أن تقترف الخطيئة. وأرواح الناس — كما اعتقد أفلاطون — قد جاءت إليهم عند مولدهم من عالم آخر، لأنَّها كانت قائمة منذ أول الخلق. والعقل والروح متميزان عنده كما هما متميزان — على وجه التقريب — عند أفلوطين، فإذا ما هبط العقل أصبح نفسًا، وإذا ما سمَت النفسُ بالفضيلة أصبحت عقلًا. والأرواح كلها في النهاية ستخضع للمسيح خضوعًا تامًّا، وعندئذٍ ستكون أرواحًا بغير أجسام، حتى الشيطان نفسه سيصيبه الخلاص في النهاية.

وعلى الرغم من أن «أوريجن» قد اعتُرف به «أبًا» من «الآباء»، إلا أنه فيما بعد ذلك قد اتُّهم بالخروج على الدين في أربعة أشياء:

(١) في اعتقاده بوجود الأرواح قبل مولد أصحابها، وهو رأي أفلاطون.

(٢) وفي اعتقاده بأنَّ الطبيعة البشرية للمسيح قد كانت قائمة قبل حلوله في الجسد، وليس الأمر في ذلك بمقتصر على طبيعته الإلهية.

(٣) وفي اعتقاده بأنَّ أجسادنا عند البعث ستتحول إلى أجساد أثيرية خالصة.

[٣] أو ربما يكون القائل مؤلِّف إحدى الرسائل التي تُنسب إلى القديس بولس؛ الكولوسيون، إصحاح ٢: فقرة ٨.

(٤) وفي اعتقاده بأنَّ الناس جميعًا — بل والشياطين كذلك — سيصيبها الخلاص في نهاية الأمر.

وحتى القديس جيروم الذي كان قد أبدى إعجابًا لم يتحفَّظ فيه بعض الشيء بـ «أوريجن»، لما بذله هذا من جهد في تثبيت نص «العهد القديم»؛ قد عاد بعد ذلك فرأى من الحكمة أن ينفق وقتًا طويلًا وجهدًا كبيرًا في تفنيد أخطائه اللاهوتية.

ولم تكن انحرافات «أوريجن» لاهوتية كلها؛ لأنَّه في شبابه قد ارتكب خطأً لا سبيل إلى إصلاحه، حين أراد أن يفسر النص الآتي تفسيرًا بالغ فيه باستمساكه بحَرفيته، وهو: «لا بدَّ أن يكون هنالك خِصيان قد خصَوا أنفسهم في سبيل مملكة السماء»،[٤] وكانت الكنيسة قد حاربت هذه الطريقة من طرق التخلص من مغريات الجسد، وهي التي اصطنعها «أوريجن» اصطناعًا أحمق، فضلًا عن أنَّها حرمته حقَّه في الالتحاق بالطوائف الدينية، ولو أنَّ بعض رجال الكنيسة قد رأوا غير ذلك — فيما يظهر — مما أدى إلى قيام مناقشات عقيمة.

وأطول مؤلفات أو ريجن كتاب عنوانه «الرد على سلسوس»، و«سلسوس» هذا كان مؤلف كتاب — ضاع — ضد المسيحية، فهمَّ «أوريجن» بالرد عليه نقطة نقطة. يبدأ «سلسوس» كتابه بالاعتراض على المسيحيين لانتسابهم إلى جمعيات غير مشروعة، فلا ينكر «أوريجن» صحة هذه النقطة، لكنه يجعلها فضيلة، كالقضاء على الطغيان. ثم ينتقل بعد ذلك إلى نقطة لا شكَّ في كونها أساسًا لكراهية المسيحية، وهي التي يقول فيها «سلسوس» بأن المسيحية آتية من اليهود، وهم قوم همج، فيرد «أوريجن» على ذلك بقوله إنَّ من اطلع على الفلسفة اليونانية، ثم اطلع على الأناجيل سيحكم على الأناجيل بالصدق، وسيقيم على ذلك برهانًا يرضي العقل اليوناني، على أنه فضلًا عن ذلك «فالإنجيل يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو أقوى قدسيةً من أي برهان أقامه فن الجدل اليوناني، وإنَّما يقصد بذلك على حد تعبيره إظهار الروح والقوة، فهو إظهار للروح، على أساس ما جاءت به النبوءات التي تكفي وحدها لبثِّ الإيمان في كل من قرأها، وبخاصة فيما يختص منها بالمسيح، وهو إظهار للقوة، على أساس العلامات والعجائب التي لا بدَّ لنا من التسليم

[٤] متَّى، ١٩: ١٢.

بوقوعها، وإنَّما يتحتم علينا التسليم بوقوعها لأسباب كثيرة، ثم لهذا السبب، وهو أنَّنا لا نزال نشهد آثارها إلى الآن عند أولئك الذين ينظِّمون حياتهم وفق أوامر الإنجيل.»[٥]

وهذه الفقرة السالفة هامة؛ لأنَّها تبيِّن الحجة ذات الطرفين، التي كانت تطبع الفلسفة المسيحية بطابعها الخاص في تأييدها للعقيدة الدينية؛ فالعقل الخالص — من جهة — إذا ما أُحسنَ استخدامُه كان وحده كافيًا للبرهنة على المبادئ الأساسية في العقيدة المسيحية، وعلى الخصوص «الله» و«الخلود» و«حرية الإرادة»، لكن الكتاب المقدس— من جهة أخرى — لا يكتفي بالبرهنة على هذه المبادئ الأساسية وحدها، بل يبرهن على كثير غيرها، ويمكن إقامة البرهان على أنَّ الكتاب المقدس موحًى به من عند الله بكَون الأنبياء كانوا قد تنبئوا بقدوم «المسيح»، وبالمعجزات، وبالنتائج الطيبة التي يعود بها الإيمان على حياة المؤمنين، وقد أصبح بعض هذه الحجج عتيقًا لا يؤخذ به الآن، غير أن آخرها قد أخذ به «وليم جيمز»، على أن كل فيلسوف مسيحي ظل يأخذ الحجج كلها حتى قيام النهضة.

وإن بعض ما قاله «أوريجن» يستوقف النظر؛ فهو يقول إنَّ السحرة يضرعون إلى «إله إبراهيم» دون علم منهم في الغالب بمن ذا يكون ذلك الإله، لكن هذه الضراعة لها قوة خاصة فيما يبدو، فالأسماء تلعب دورًا هامًّا في السحر، فليس على حدٍّ سواء في السحر أن تسمي الله باسمه اليهودي أو المصري أو البابلي أو اليوناني أو البرهمي، بل إنَّ الصيغ السحرية تفقد أثرها إذا تُرجمت، وأغلب الظن عندنا هو أن السحرة في ذلك العصر كانوا يستخدمون صيغًا يستمدونها من كل الديانات المعروفة، غير أنه إذا كان «أوريجن» على صواب، فإن الصيغ السحرية المستمَدة من مصادر عبرية كانت أقواها فعلًا، ويزداد عجبنا بهذا الكلام من أوريجن، حين نراه يذكر أن موسى قد حرم أعمال السحر.[٦]

ومما يقال إنَّ المسيحيين لا ينبغي لهم أن يأخذوا بنصيب في حكومة الدولة، بل يكتفون بنصيبهم في «الأمة الإلهية»، أي «الكنيسة»،[٧] وبالطبع قد طرأ على هذا المذهب بعض التغير بعد عهد قنسطنطين، لكن جزءًا منه كان لم يزل باقيًا، تراه متضمَّنًا في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله»، فأدَّى هذا المذهب برجال الكنيسة إلى الوقوف موقفًا سلبيًّا إزاء الكوارث التي نزلت بالدولة في عصر سقوط الإمبراطورية الغربية، مع أنَّهم

[٥] «أوريجن» في كتاب «الرد على سلسوس»، ج١، فصل ٢.

[٦] نفس المصدر السابق، ج١، فصل ٢٦.

[٧] نفس المصدر، ج٨، فصل ٧٥.

تراهم قد استخدموا مواهبهم العظيمة جدًّا في تنظيم الكنيسة وفي المناقشات اللاهوتية، وفي نشر الرهبنة في الأديرة، ولا يزال بعض هذا قائمًا إلى اليوم؛ إذ يعدُّ معظم الناس السياسة «دنيوية» ليست جديرة بالرجل إذا كان مقدسًا حقًّا.

وتطورت حكومة الكنيسة تطورًا بطيئًا خلال القرون الثلاثة الأولى، ثم سارت في تطورها بعد ذلك بخطوات سريعة، وذلك بعد اعتناق قنسطنطين للمسيحية، فأضحى الأساقفة يُنتخبون انتخابًا شعبيًّا، وأصبح لهم بالتدريج نفوذ قوي على المسيحيين في مناطقهم، أمَّا قبل قنسطنطين فقد كاد ألا يكون هناك أية صورة لحكومة مركزية على الكنيسة كلها. وازداد نفوذ الأساقفة في المدن الكبرى بفضل الصدقات؛ ذلك أن تصدُّق المؤمنين كان يتم على يد الأسقف، الذي كان في مستطاعه أن يعطي الصدقة للفقراء أو أن يحبسها عنهم؛ فنشأت طبقة من سواد الفقراء مستعدة أن تنفذ مشيئة الأسقف. ولما أصبحت الدولة مسيحية أُعطي الأساقفة مناصب قضائية وإدارية، وكذلك قامت حكومة مركزية — على الأقل فيما يختص بشئون الدين — وقد غضب قنسطنطين بما كان بين الكاثوليك والآريين من عراك، ولما كان قد وقف في صف المسيحيين، فقد أراد لهم أن يكونوا موحَّدين، ولكي يزيل بينهم أسباب الخلاف أمر بعقد «المجمع المسكوني» في «نيقيا»، الذي انتهى إلى صياغة «العقيدة النيقية»، وفيما يختص بالخلاف مع الآريين، قرر قرارًا للعصور كلها، وهو أن يؤخذ بوجهة النظر الأرثوذكسية، وكذلك انحسمت خلافات كثيرة فيما بعد، على هذا النحو، أي بانعقاد مجالس مسكونية، حتى انقسم الشرق والغرب، ورفض الجانب الشرقي أن يعترف بسلطة البابا، وعندئذٍ استحال انعقاد تلك المجالس.

وعلى الرغم من أنَّ البابا هو، من الوجهة الرسمية، أهم فرد في «الكنيسة»؛ لم تكن له سلطة على «الكنيسة» باعتبارها كلًّا واحدًا إلا بعد ذلك بزمن طويل. ونموُّ السلطة البابوية نموًّا تدريجيًّا موضوع غاية في الإمتاع، وسأتناوله بالبحث في فصول قادمة.

وقد أخفق المؤرخون في تفسير نمو المسيحية قبل قنسطنطين، كما اختلفوا في الدوافع التي دفعت قنسطنطين إلى اعتناق المسيحية، ويعلل «جِبُن» ذلك بأسباب خمسة:

أولًا: غيرة المسيحيين على دينهم غيرة لا تلين، بل غيرة لا تتسامح — إذا صح لي أن أقول هذا التعبير — نعم إنَّهم قد استمدوا غيرتهم هذه من الديانة اليهودية، لكنهم طهروها من الروح الضيقة الأفق، المجافية للامتزاج بالناس، مما أدَّى إلى نفور غير اليهود من اعتناق التشريع الموسوي، بدل أن يُغروهم بالانضمام إليه.

ثانيًا: القول بحياة آخرة قولًا أخذوا يصلحونه بكل طريقة ممكنة، مما عسى أن يزيد هذا الرأي الهام وزنًا وأثرًا.

ثالثًا: ما نُسب إلى المسيحيين الأولين من القدرة على أداء المعجزات.

رابعًا: أخلاق المسيحيين الخالصة المتزمِّتة.

خامسًا: ما تتصف به الجمهورية المسيحية من وحدة ونظام، مما انتهى شيئًا فشيئًا إلى تكوين «دولة» قائمة بذاتها، وآخذة في ازدياد قوتها، في قلب الإمبراطورية الرومانية.

ويمكننا قبول هذا التحليل بصفة عامة، ولكن بعد شيء من التعليق؛ أمَّا السبب الأول — وهو الصلابة وعدم التسامح المأخوذان من اليهود — فيمكن قبوله قبولًا كاملًا، ولقد رأينا في عصرنا هذا فوائد التعصب في الدعاية؛ فالمسيحيون بصفة عامة آمنوا أنهم وحدهم أهل الجنة، وأن الكفار سينزل بهم في العالم الآخر أفظع ألوان العقاب، ولم يكن هذا الميل إلى التهديد مما يصف الديانات الأخرى التي كانت تُنافس المسيحيةَ السيادةَ في القرن الثالث؛ فعُباد «الأم العظمى» مثلًا كانت لهم احتفالاتهم الدينية الخاصة — أعني احتفال التضحية بالثور Taurobolium — وهو شبيه بالتعميد في المسيحية، ولم يقولوا إن من لم يقم بهذا الحفل الديني مصيره النار، ولنا أن نذكِّر القارئ ها هنا في عرَض الحديث أن «التضحية بالثور» كانت عملية كثيرة النفقات؛ ففيها يُذبح ثور ليسيل دمه على من يُراد إدخاله في الدين، وشعيرة كهذه أرستقراطية، ومحال أن تكون قاعدة لدين يُراد به أن يضم سواد الشعب فقرائه وأغنيائه، أحراره وعبيده، ففي أمثال هذه النواحي كانت المسيحية متفوقة على منافساتها جميعًا.

وأما فكرة الحياة الآخرة، فقد كان الأورفيون أول من قال بها في الغرب، ثم أخذها عنهم الفلاسفة اليونان، نعم إن بعض الأنبياء العبرانيين قد بشَّروا ببعث الجسد، لكن يظهر أن اليهود قد تعلموا عن اليونان فكرة بحث الروح،[٨] ولمذهب خلود الروح عند اليونان صورة شعبية تراها في المذهب الأورفي، وصورة للعلماء نراها في الفلسفة الأفلاطونية، ولما كانت الصورة الثانية معتمدة على حُجج عسيرة الفهم؛ لم يكن مستطاعًا لها أن يتسع انتشارها بين أفراد الشعب. وليس بعيدًا — مع ذلك — أن تكون الصورة الأورفية لمذهب الخلود قد أثرت أثرًا بالغًا في اتجاه الرأي العام في الشطر المتأخر من

[٨] انظر كتاب «الديانة العبرية» لمؤلفَيه Robinson, Oesterley.

العصور القديمة، وقد لا يكون تأثيرها هذا مقتصرًا على الوثنيين، ربما جاوزهم إلى اليهود والمسيحيين؛ ففي اللاهوت المسيحي عناصر كثيرة من الديانات التي تتميز بما يكتنفها من أسرار، سواء في ذلك الديانات الأورفية أو الآسيوية. والأسطورة الأساسية في هذه العناصر التي دخلت المسيحية من تلك الديانات؛ هي أسطورة الإله الذي يموت ليُنشر من جديد؛[٩] ولهذا فإني أعتقد أن مذهب الخلود كان له أثر في نشر المسيحية أقل مما ظن «جِبُن».

ولا شكَّ في أن المعجزات قد لعبت دورًا كبيرًا جدًّا في الدعاية المسيحية، غير أنها في الشطر المتأخر من العصور القديمة كانت شائعة شيوعًا عظيمًا، ولم تكن تتميز بها ديانة دون أخرى، وليس من اليسير الهين أن ندرك السبب الذي جعل المعجزات المسيحية — في هذا التسابق بين الديانات — تظفر بإيمان عدد من الناس أكبر مما ظفرت به معجزات أية عقيدة أخرى. وأعتقد أن «جِبُن» قد فاته أمر غاية في الخطورة، وهو كون المسيحية لها «كتاب مقدس»؛ فالمعجزات التي كان المسيحيون يعتمدون عليها قد ظهرت في زمن بعيد القِدم؛ إذ ظهرت في أمة رأى القدماء فيها أمة محوطة بالأسرار، وكان ثمة تاريخ يقال بحيث تطَّرد أجزاؤه من «بداية الخلق» فصاعدًا، وهو يروي كيف أن الله قد أتى بالعجائب المعجزة في كل عصر من العصور، قصد بها إلى اليهود أولًا، ثم إلى المسيحيين. نعم إن المؤرخ الحديث لا يرتاب قط في أن التاريخ القديم للإسرائيليين أسطوري إلى حد كبير، لكنه لم يبدُ أسطوريًّا في أعين القدماء؛ فقد آمن القدماء بصدق رواية هومر عن حصار طروادة، وآمنوا كذلك بقصة روميولوس وريموس وما إلى ذلك؛ ولذا ترى «أوريجن» يتساءل: لماذا تُصدَّق هذه الروايات وتُرفَض روايات اليهود؟ ولم يكن ثمة جواب منطقي على هذا السؤال؛ ولذلك كان من الطبيعي للناس أن يقبلوا معجزات «العهد القديم»، فإذا ما سلَّم بها الناس أصبح يسيرًا عليهم أن يصدقوا معجزات العصر الذي جاء بعد ذلك في تتابع التاريخ، وخصوصًا ما يتعلق منها بالتفسير المسيحي لأقوال الأنبياء.

وليس من شكٍّ في أن أخلاق المسيحيين قبل قنسطنطين قد كانت أسمى جدًّا من الأخلاق في أوساط الوثنيين؛ فكان المسيحيون يُضطهدون أحيانًا، كما كانوا في معظم الأحيان في موقف الضعفاء بالنسبة إلى منافسيهم من الوثنيين، لكنهم آمنوا إيمانًا قويًّا بأن جزاء الفضيلة يكون في الجنة، وعقاب الإثم يكون في النار. وكانت مبادئهم الخلقية فيما يختص بالعلاقة الجنسية على درجة من الصرامة قلَّ مثيلها في العالم القديم؛ حتى

[٩] انظر كتاب «ديانات الأسرار والمسيحية» لمؤلفه Angus.

لَترى «بليني» يشهد لهم بعلوٍّ مستواهم الخلقي، مع أن مهمته الرسمية كانت اضطهادهم. ولئن ظهر بين المسيحيين بطبيعة الحال نفر من الوصوليين بعد دخول قنسطنطين في العقيدة المسيحية، إلا أن الأعلام من رجال الدين — مع استثناءات قليلة — قد ظلوا ثابتين على مبادئ خلقية لا تلين. وأعتقد أن «جِبُن» على صواب حين ينسب لهذا المستوى الخلقي الرفيع أهمية كبرى، باعتباره سببًا من الأسباب التي أدت إلى انتشار المسيحية.

ويذكر «جِبُن» لانتشار المسيحية سببًا أخيرًا، وهو «ما عُرِفت به الجمهورية المسيحية من وحدة ونظام»، وذلك في رأيي أهم الأسباب الخمسة التي يذكرها؛ فهو أهمها جميعًا من الوجهة السياسية، فنحن في عالمنا الحديث قد أَلِفنا النظام السياسي (الذي يعتمد على تأييد الجماعات)، فترى السياسي يركن إلى تأييد جماعة الكاثوليك، غير أن هذا التأييد الجمعي من الكاثوليك يوازنه رأي جماعات منظمة أخرى، فإذا ما تقدم للرئاسة بالولايات المتحدة مرشَّح كاثوليكي كان في موقف الضعيف؛ بسبب معارضة البروتستنتيين، لكننا لو فرضنا عدم وجود هذه المعارضة من جانب البروتستنتيين كان المرشح الكاثوليكي أقرب إلى النجاح من أي مرشح آخر، والظاهر أن هذا هو ما قصد إليه قنسطنطين؛ فقد كان لا بدَّ من محاباة المسيحيين — باعتبارهم كتلة منظمة واحدة — لكي تظفر منهم بالتأييد، على حين كانت كل الفرق المعادية للمسيحيين؛ على غير نظام، وبالتالي لم يكونوا ذوي أثر من الوجهة السياسية. وربما أصاب «روستوفتسف Rostovtseff» فيما ذهب إليه من أن جانبًا كبيرًا من الجيش كان يدين بالمسيحية، فكان ذلك من أهم ما أثر في قنسطنطين. ومهما يكن من الأمر في ذلك، فقد كان للمسيحيين — حينما كانوا أقلية — نوع من النظام لم يكن مألوفًا لدى الناس حينئذٍ — وإن يكن قد بات اليوم مألوفًا — فأكسبهم هذا النظام نفوذًا سياسيًّا؛ إذ جعل منهم جماعة متحدة لها قوة تضغط بها، دون أن تجد أمامها جماعات أخرى لها مثل قوتها الضاغطة بحيث تقف منها موقف المقاومة، وكان ذلك نتيجة طبيعية لتفرُّدهم دون سواهم بالغيرة على دينهم، وكانت غيرتهم هذه إرثًا ورثوه عن اليهود.

وشاء سوء الحظ للمسيحيين أن يوجهوا هذه الحماسة في معاداة بعضهم بعضًا حينما أصبحت لهم القوة السياسية؛ فقد كان ثمة عدد كبير من الزنادقة قبل قنسطنطين، لكن المتزمِّتين الدينيين لم تكن لديهم عندئذٍ وسيلة عقابهم. ولما أصبحت الدولة مسيحية انفسح أمام رجال الكنيسة مجال الطيِّبات العظيمة، جاءتهم في صورة النفوذ والثروة؛ فكانت المناصب الكنسية يُختار لها بالانتخاب الذي تحيطه المنازعات، فتنشب بذلك معارك

بين اللاهوتيين، في سبيل المزايا الدنيوية. نعم إنَّ قنسطنطين نفسه قد استطاع أن يحتفظ بدرجة من الحياد إزاء منازعات اللاهوتيين، إلا أنَّ خلفاءه (إذا استثنينا جوليان المرتد عن الدين) كانوا بعد موته (٣٣٧م) يحابون الآريين محاباة تفاوتوا فيها قوة وضعفًا، ولبث الأمر كذلك حتى اعتلى العرشَ ثيودوسيوس سنة ٣٧٩م.

وبطل هذه الفترة من الزمن هو أثاناسيوس (حوالي ٢٩٧–٣٧٣م) الذي لبث خلال حياته الطويلة أجرأ مدافع عن أرثوذكسية نيقيا.

وكانت الفترة الواقعة بين قنسطنطين و«مجلس شالْسيدون» (٤٥١م) ذات طابع خاص، وذلك لِما كان للَّاهوت من أهمية سياسية عندئذٍ؛ ففي تلك الفترة اهتز العالم المسيحي بمشكلتين قامتا على التتابع؛ الأولى هي مشكلة «الثالوث»، ما حقيقته؟ والثانية هي مبدأ التجسيد. وكانت أولى هاتين المشكلتين وحدها هي التي احتلت المكانة الأولى في عهد «أثاناسيوس»؛ فذهب «أريوس» — وهو كاهن إسكندري مثقف — إلى أن «الابن» ليس معادلًا «للأب»، بل مخلوق له، ولو قيل هذا الرأي في وقت سابق لذلك العهد لأمكَنَ ألا يثير معارضة شديدة، أمَّا في القرن الرابع فقد كانت الكثرة الغالبة من رجال اللاهوت ترفضه، والرأي الذي كانت له السيادة آخر الأمر هو القائل بتعادل «الأب» «والابن»، وبأنَّهما من عنصر واحد بعينه، ومع ذلك فـ «الابن» و«الأب» «شخصان» متميزان، حتى لقد أُطلقَ على الرأي القائل بأنَّهما ليسا متميزين، بل هما جانبان مختلفان لـ «كائن» واحد؛ اسمُ الزندقة «السابيلية»، نسبةً لمؤسسها «سابليوس»، وهكذا تحتَّم على الأرثوذكسية أن تسير في طريق ضيق؛ فأولئك الذين بالغوا في إبراز صفة التمييز بين «الأب» و«الابن» كانوا مهدَّدين بخطر الاتهام بـ «الآرية» (نسبةً إلى أريوس)، وأولئك الذين بالغوا في إبراز وحدانية «الأب» و«الابن» كانوا مهدَّدين بخطر الاتهام بالزندقة «السابيلية».

وجاء «مجلس نيقيا» (٣٢٥م) فهاجم مبادئ «أريوس» بأغلبية ساحقة، وتقدَّم كثيرون من رجال اللاهوت باقتراحات مختلفة لتعديل تلك المبادئ، وكانت تلك الاقتراحات تصادف القبول عند الأباطرة؛ فلبث «أثاناسيوس» — الذي ظل أسقف الإسكندرية من ٣٢٨م حتى وفاته — محكومًا عليه بالنفي المتصل، بسبب دفاعه الحار عن أرثوذكسية نيقيا، وكان له أتباع كثيرون في مصر، التي لبثت إبان قيام هذه المشكلة تؤيد آراءه تأييدًا لا انحراف فيه. وإنَّه لمَّا يدعو إلى العجب أن يعود الشعور القومي إلى الظهور (أو على الأقل الشعور الإقليمي) الذي خُيل للناس أنه زال منذ الغزو الروماني، وأن تجيء عودة ذلك الشعور إبان جدل لاهوتي؛ فالقسطنطينية وآسيا كانتا تميلان إلى النزعة الآرية،

وتعصبت مصر في تبعيتها لأثاناسيوس، وتمسَّك الغرب تمسكًا شديدًا بمراسيم «مجلس نيقيا»، وبعد أن فرغ الناس من مشكلة «أريوس» احتدمت مشكلات جديدة من النوع نفسه تقريبًا، تعصبت فيها مصر تعصبًا سار بها في طريق، وتعصبت سوريا تعصبًا سار بها في طريق آخر. وكانت هذه الألوان من الزندقة — التي لقيت اضطهادًا من المتمسكين بأصول الدين — خطرًا يهدد وحدة الإمبراطورية الشرقية، ومهَّدت السبيل للفتح الإسلامي. وليس في الحركات الانفصالية ذاتها شيء من غرابة، إنَّما الغرابة أن تُربط هذه الحركات بمشكلات لاهوتية غاية في الدقة والتعقيد.

وكان الأباطرة — من ٣٣٥م إلى ٣٧٨م — يؤيدون آراء «أريوس»، مع تفاوت بينهم في قوة التأييد أو ضعفه، وذلك ما استطاعوا إلى ذلك التأييد سبيلًا من الجرأة، ما عدا «جوليان المارق على الدين» (٣٦١–٣٦٣م) الذي وقف موقف الحياد باعتباره وثنيًّا، فلم يؤيد فريقًا دون فريق في المنازعات الداخلية الناشبة بين المسيحيين. وأخيرًا جاء الإمبراطور ثيودوسيوس، ومال بتأييده كله (٣٧٩م) نحو الكاثوليك، وبهذا تم لهم النصر كاملًا في أرجاء الإمبراطورية كلها. ولقد سَلَخ القديس أمبروز، والقديس جيروم، والقديس أوغسطين — الذين سنتناولهم بالبحث في الفصل التالي — سَلَخوا معظمَ حيواتهم في هذه الفترة التي شهدت فوز الكاثوليك بالنصر، على أن ذلك النصر قد أعقبه في الغرب سيادة مذهب أريوس مرةً أخرى، وهي سيادة فرضها القوط والوندال، الذين اقتسموا فيما بينهم غزو الجزء الأكبر من الإمبراطورية الغربية، ودام سلطانهم نحو قرن من الزمان، ثم جاء في ختامه جستنيان واللمبارديون والفرنجة، فأزالوا عنهم ذلك السلطان، وكان جستنيان والفرنجة — ثم اللمبارديون بعدئذٍ — من الأرثوذكس، وهكذا ظفرت العقيدة الكاثوليكية بالنصر المحقَّق آخر الأمر.

الفصل الثالث

ثلاثة من أساتذة الكنيسة

أربعة رجال يُطلق عليهم «أساتذة الكنيسة الغربية»، هم: القديس أمبروز، والقديس جيروم، والقديس أوغسطين، والبابا جريجوري الأعظم، والثلاثة الأولون من هؤلاء ينتمون إلى عصر واحد، أما الرابع فقد عاش في عصر متأخر، وسأعرض في هذا الفصل صورة لحيوات الثلاثة الأولين وعصرهم، على أن أعود في فصل تالٍ فأبسُط آراء القديس أوغسطين، الذي هو من وجهة نظرنا أهم الثلاثة جميعًا.

ازدهرت حياة «أمبروز» و«جيروم» و«أوغسطين» في الفترة القصيرة التي وقعت بين انتصار الكنيسة الكاثوليكية في الإمبراطورية الرومانية، وبين غزوات البرابرة، وكانوا كلهم في عهد الشباب حين كان «جوليان المارق» ممسكًا بزمام الحكم. وعاش «جيروم» عشرة أعوام بعد نهب روما على أيدي القوط بزعامة «ألارك». وعاش أوغسطين إلى أن قام الوندال بغارتهم في أفريقيا، ومات لما كان الوندال يحاصرون «هبو» التي كان هو أسقفًا عليها. ولم يكد ينقضي زمن «أمبروز» و«جيروم» و«أوغسطين» حتى أصبح البرابرة سادة على إيطاليا وإسبانيا وأفريقيا، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل أصبح هؤلاء السادة من الزنادقة المعتنقين لمذهب أريوس. وتدهورت المدنيَّة مدى قرون، بحيث لم تستطع البلاد المسيحية أن تعود من جديد فتنجب رجالًا يجارون أمبروز وجيروم وأوغسطين في العلم والثقافة، إلا بعد ألف عام تقريبًا. ولبث أمبروز وجيروم وأوغسطين خلال العصور المظلمة والعهد الوسيط مرجعًا يوثق به، فهم الذين حددوا الأوضاع التي صُبت الكنيسة في قالبها، أكثر مما صنع أي رجل آخر في هذا السبيل؛ فنقول على وجه التقريب إنَّ «القديس أمبروز» هو الذي حدد لرجال الدين فكرتهم عن العلاقة بين الكنيسة والدولة. وقدَّم «القديس جيروم» للكنيسة الغربية إنجيلها اللاتيني، وكان لها حافزًا كبيرًا نحو الرهبنة في الأديرة. وأمَّا «القديس أوغسطين» فهو الذي صاغ للكنيسة لاهوتها الذي ظل حتى «الإصلاح الديني»،

وكذلك صاغ شطرًا كبيرًا من الآراء التي اعتنقها فيما بعد لوثر وكلفن. ولن تجد إلا رجالًا قلائل بزُّوا هؤلاء الأساتذة الثلاثة في مدى تأثيرهم في مجرى التاريخ؛ فالمبدأ الذي أخذ به «القديس أمبروز» — موفَّقًا — من حيث استقلال الكنيسة بالنسبة إلى الدولة العلمانية؛ كان مبدأ جديدًا انقلابيًّا، ساد حتى حركة «الإصلاح الديني». ولما جاء «هبز» في القرن السابع عشر، وجعل يسدد إليه سهام نقده، فإنَّما كان يوجه حُججه إلى «القديس أمبروز» قبل أي إنسان آخر. وكذلك كان «القديس أوغسطين» في المقدمة في المناقشات اللاهوتية التي احتدمت إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ فالبروتستنت والجانسينيون يدافعون عنه، والكاثوليك الأرثوذكس يهاجمونه.

كانت ميلان — التي كان «أمبروز» أسقفًا عليها — هي عاصمة الإمبراطورية الغربية في أواخر القرن الرابع، فكانت واجبات «أمبروز» تقتضيه الاتصالَ الدائم بالأباطرة، الذين كان يتحدث إليهم عادةً كما يتحدث النِّد مع أنداده، بل كان يتحدث إليهم أحيانًا حديث الأعلى مع من هو أدنى منه. وعلاقاته بالبلاط الإمبراطوري تصور لنا تباينًا بين طرفين يتَّسم به ذلك العهد؛ فبينما كانت الدولة ضعيفة عاجزة، يحكمها أنانيون لا مبدأ لهم، ولا تسير قط على سياسة، اللهم إلا ما تمليه الضرورات العاجلة الناشئة مع الظروف الطارئة؛ كانت الكنيسة قوية قادرة، يقودها رجال على استعداد لتضحية كل مصلحة شخصية في سبيل صالحها، وتحدوها سياسة بعيدة المدى، بلغت من بُعد المدى حدًّا قرر لها النصر مدى ألف عام تَلَت. نعم إنَّ التعصب الديني والاعتقاد في الخرافة قد حدَّ من قيمة هذه المزايا، لكن التعصب والخرافة كانا — في ذلك العصر — شرطين لا مندوحة عنهما لأية حركة إصلاحية تريد النجاح.

كانت كل الفرص سانحة أمام «القديس أمبروز» لكي يحرز نجاحًا في خدمة الدولة؛ فقد كان أبوه — واسمه أمبروز كذلك — يشغل منصبًا ساميًّا؛ منصب عميد الغال، والأرجح أن يكون القديس قد وُلد في «تريفيس»، وهي مدينة ذات حامية عند الحدود، حيث كانت تُعسكِر الفِرق الرومانية لتَذود الجرمانَ عن البلاد. ولما بلغ الثالثة عشرة من عمره نقلوه إلى روما حيث رُبي تربية جيدة، تشتمل على أساس متين في اللغة اليونانية. ولما شبَّ أخذ في دراسة القانون، فأصاب فيه نجاحًا عظيمًا. وفي عامه الثلاثين عُين حاكمًا على «لجْيوريا» و«إيمليا»، ومع ذلك فلم تمضِ عليه أربعة أعوام حتى استدبر مناصب الحكومة العلمانية، وأصبح أسقفًا على ميلان برغبة أجمع عليها الشعب، ففاز بهذا المنصب على منافس له من أتباع مذهب أريوس، وعندئذٍ تصدَّق بكل متاعه الدنيوي على

الفقراء، وخصص كل ما تبقى له من حياته في خدمة الكنيسة، حتى لقد كان يتعرض أحيانًا في سبيل ذلك إلى خطر شخصي جسيم. وليس من شكٍّ في أن اختياره لهذا الطريق في حياته لم يكن الحافز إليه دوافع دنيوية، ومع ذلك، فلو كانت الدوافع الدنيوية هي التي حفزته إلى اختيار هذا الطريق لكان ذلك منه تصرفًا حكيمًا؛ فقد كان يستحيل عليه إذ ذاك أن يجد في «الدولة» — حتى لو ظفر فيها بمنصب الإمبراطور — مجالًا فسيحًا يبدي فيه مواهبه السياسية الإدارية، كالمجال الذي وجده في تصريفه لواجباته الكنسية.

وكان الإمبراطور في الغرب إبان التسعة الأعوام الأولى من أسقفية أمبروز؛ هو «جراتيان» الذي كان كاثوليكيًّا فاضلًا، لكنه كان قليل العناية بكل شيء؛ إذ اتجه بعنايته كلها إلى الصيد فأهمل شئون الحكم، واغتيل آخرَ الأمر، وخَلَفه في معظم أجزاء الإمبراطورية الغربية مغتصبٌ للعرش، اسمه «ماكسيموس»، أما في إيطاليا فقد خَلَفه أخوه الصغير «فالنتينيان الثاني» الذي كان لم يزل صبيًّا، فتولَّت أمه «يوستينا» السلطة الإمبراطورية أول الأمر، وهي أرملة الإمبراطور «فالنتينيان الأول»، ولما كانت تعتنق مذهب أريوس فقد كان لا مناص من قيام النزاع بينها وبين القديس أمبروز.

ولقد كتب القديسون الثلاثة الذين نتناولهم بالبحث في هذا الفصل عددًا لا يُحصَى من الرسائل، بقي لنا منها شيء كثير، ولذا فنحن نعلم عنهم أكثر مما نعلمه عن أي من الفلاسفة الوثنيين، وأكثر مما نعلمه عن سائر رجال الكنيسة في العصور الوسطى — ما عدا نفرًا قليلًا — فقد كتب القديس أوغسطين رسائل لعدد كبير جدًّا من الناس، كان معظمها يدور حول المذهب الديني أو حول تنظيم الكنيسة. وأما رسائل القديس جيروم فمعظمها موجَّه إلى سيدات، يتقدم إليهن بالنصح في كيف يحتفظن بالبكارة. وأما القديس أمبروز، فأهم رسائله وأمتعها موجَّه إلى أباطرة، ينبئهم فيها كيف قصروا عن أداء واجباتهم في هذا أو ذاك من الأمور، وأحيانًا كان يرسل لهم الرسائل مهنئًا إياهم على أدائهم لتلك الواجبات.

وكان أول موضوع عام تناوله أمبروز هو مسألة المذبح وتمثال النصر في روما، فقد كانت الوثنية أطول بقاء بين أسرات أعضاء الشيوخ في العاصمة، منها في أي مكان آخر، وكانت الديانة الرسمية في أيدي كهنة أرستقراطيين، فارتبطت بالعزة الإمبراطورية التي كان يشعر بها غزاة العالم، وكان تمثال النصر في مجلس الشيوخ قد أزاله قنسطنطيوس بن قنسطنطين، ثم استرده جوليان المارق على الدين، وعاد الإمبراطور جراتيان من جديد فأزال التمثال، وعندئذٍ تألَّف وفد من أعضاء مجلس الشيوخ، برئاسة «سيماخوس» عمدة المدينة، ليطالب بإعادة التمثال إلى مكانه مرة أخرى.

كان «سيماخوس» — الذي لعب كذلك دورًا في حياة أوغسطين — عضوًا ممتازًا في أسرة ممتازة؛ كان غنيًّا أرستقراطيًّا مثقفًا ووثنيًّا، نفاه «جراتيان» من روما سنة ٣٨٢م لاحتجاجه على إزالة تمثال النصر، لكن نفيه لم يطُلْ؛ إذ كان عمدة على المدينة سنة ٣٨٤م، وهو جد «سيماخوس» الذي كان والدًا لزوجة «بيثيوس»، والذي كان عَلمًا بارزًا إبان حكومة «ثيودورك».

احتج أعضاء الشيوخ المسيحيون، واستطاعوا بمعونة «أمبروز» والبابا «داماسوس» أن يأخذ الإمبراطور برأيهم، فلما مات «جراتيان» الإمبراطور تقدم «سيماخوس» وأعضاء الشيوخ الوثنيون بطلب إلى الإمبراطور الجديد «فالنتينيان الثاني» سنة ٣٨٤ ميلادية، فكتب «أمبروز» إلى الإمبراطور رسالة يحاول بها أن يقاوم الوثنيين في رغبتهم، قائلًا له إنه كما يجب على الرومان جميعًا أن يقدموا خدماتهم العسكرية إلى مليكهم، فكذلك يجب عليه هو (الإمبراطور) أن يقدم خدماته لله القدير،[١] ويقول: «لا تسمحنَّ لأحد أن يستغل صغر سنك، فإذا كان من يطالبك بذلك كافرًا فليس من الصواب أن يغُل عقلك بأغلال خرافية، بل عليه أن يعلمك ويهديك بحماسته كيف ينبغي لك أن تكون أنت كذلك غيورًا على الديانة الحقة، لأنه يدافع عن الضلالات بكل ما يصاحب الحق من قوة العاطفة.» ويقول إن اضطرار الإمبراطور أن يحلف اليمين عند مذبح وثن من الأوثان؛ ضربٌ من ضروب الاضطهاد في رأي المعتنق للمسيحية، «فلو كان الأمر متعلقًا بقضية مدنيَّة لاحتفظ الطرف الثاني من طرفَي القضية بحقه في الرد، لكنها قضية دينية، وها أنا ذا — أنا الأسقف — أطالب بحقي ... فلو صدرت الأوامر بغير ذلك فلا ريب في أننا — نحن الأساقفة — يستحيل علينا أن نحتمل ذلك احتمالًا دائمًا ثم نُغضي عنه، نعم قد يجوز لك أن تأتي إلى الكنيسة بعدئذٍ، لكنك لن تجد هناك قسيسًا، كلا ولا أحد هناك يقاومك.»[٢]

وتشير الرسالة التالية إلى أن مخصَّصات الكنيسة تحقق أغراضًا لم تحققها قط أموال المعابد الوثنية؛ «فأملاك الكنيسة هي أملاك الفقراء، فليعدُّوا كم أسيرًا دفعتْ معابدهم الفدية عنه، وأيَّ طعام تقدموا به صدقةً للفقراء، وإلى مَن ممَّن أصابهم النفيُ

---

[١] يظهر أن هذه الوجهة من النظر قد مهَّدت الطريق إلى النظرة التي سادت عهد الإقطاع.

[٢] الرسالة السابعة عشرة.

قد أعدُّوا وسائل العيش.» تلك كانت حُجة منه مُثقَلة بالنبأ، وهي حجة يؤيدها كل التأييد ما كان المسيحيون يؤدونه فعلًا من حسن الصنيع.

وكسب «القديس أمبروز» الموقف بدفاعه، لكن إمبراطورًا آخر جاء بعد ذلك — هو «يوجينيوس» — فوقف في جانب الوثنية، وأعاد المذبح والتمثال، ولم ينتهِ الأمر نهاية حاسمة في صالح المسيحيين إلا بعد هزيمة «يوجينيوس» أمام «ثيودوسيوس» سنة ٣٨٤م.

كان الأسقف بادئ ذي بدء على صفاء تام مع البلاط الإمبراطوري، فأرسل موفَدًا سياسيًّا إلى غاصب العرش «ماكسيموس» الذي خُشي من إمكان تفكيره في غزو إيطاليا، لكن لم يمضِ على ذلك الصفاء زمن طويل حتى نشب خلاف شديد في أمر مشكلة اختلف فيها الرأي؛ فقد طلبت «الإمبراطورة يوستينا» — باعتبارها من أتباع مذهب أريوس — أن تُخصَّص كنيسة في ميلان إلى أتباع ذلك المذهب، فرفض «أمبروز» هذا الطلب، ووقف الشعب إلى جانبه، واحتشدوا في جموع ضخمة في ساحة القضاء، فأُرسلَ جنود قوطيون من أشياع الآرية ليأخذوا بناصية الموقف، لكنهم هنالك تآخَوا مع الشعب، ويقول الأسقف في رسالة حامية بعث بها إلى أخته[3] ما يلي: «جاءني الأمراء ورجال القضاء واستحثوني على أن آمر بتسليم ساحة القضاء لأولى الأمر تسليمًا سريعًا، قائلين إن الإمبراطور في ذلك إنما يباشر حقوقه، ما دام كل شيء خاضعًا لسلطته، فأجبتهم بأنه لو كان يطلب مني شيئًا أملكه — مثال ذلك أن يطلب أرضي أو مالي أو أي شيء من هذا القبيل مما أملك — لما رفضت، على الرغم من أني قد وهبت ذلك كله إلى الفقراء، لكن الأشياء التي يملكها الله ليست خاضعة لسلطة الإمبراطور؛ «لو كنتَ تطلب أرضًا ورثتُها فهاك ما تطلبه، وإذا طلبتَ جسدي فلن أمتنع عن السير فورًا معك، هل تريد أن تصفِّدني بالأغلال أو أن تقذف بي في فم الموت؟ إن ذلك متعة لي، عندئذٍ لن تراني أدافع عن نفسي بجموع من الناس، كلا ولن أتشبث بمذابح القرابين ضارعًا لك أن تُبقي على حياتي، بل إني لأزداد سرورًا بأن أُقدَّم أنا نفسي ضحية في سبيل تلك المذابح، الحق أني صُعقت فزعًا حين علمت أن رجالًا مسلَّحين قد أُرسلوا للاستيلاء على ساحة القضاء (من أيدي الشعب) خشية مني أن تقع مذبحة إذا ما أصر الشعب على الدفاع عن تلك الساحة التي ازدحموا بها، وعندئذٍ تُضارُّ المدينة كلها بالسوء، ودعوت الله ألا يبقيني حيًّا بعد خراب مدينة عظيمة كهذه، بل قد يعم الخراب فيشمل إيطاليا بأسرها.»

[3] الرسالة العشرون.

ولم يكن الأسقف مغاليًا في مخاوفه هذه؛ لأنه لم يكن بعيدًا على الجند القوطيين أن يغوصوا في وحشية غاشمة كما فعلوا بعد ذلك بخمسة وعشرين عامًا، في حادثة انتهاب روما.

وكانت قوة «أمبروز» قائمة على أساس من تأييد الشعب، وقد اتُّهم بإثارتهم فأجاب: «كان في مستطاعي ألا أثيرهم، لكن الله وحده هو القادر على تهدئتهم»، ويقول إن أحدًا من أتباع مذهب أريوس لم يجرؤ على التقدم؛ لأن جموع الناس لم يكن بينهم رجل واحد من أتباع الآرية، ولقد صدرت له الأوامر رسميًّا أن يسلِّم ساحة القضاء، وأمر الجنود باستعمال القوة لو دعت الضرورة إليها، لكنهم في النهاية أبَوا أن يستعملوا القوة كما أُمروا، واضطُر الإمبراطور إلى التسليم، وبهذا اكتُسِبت معركة عظيمة في كفاح كان مرماه أن تستقل الكنيسة، وقال «أمبروز» مؤكدًا بأن «الدولة» لا بدَّ لها في بعض الأمور من الخضوع لـ «الكنيسة»، وبهذا دعم مبدأ جديدًا لا يزال له خطره حتى يومنا هذا.

وبعدئذٍ وقع الخلاف بينه وبين «الإمبراطور ثيودوسيوس»؛ فقد أُحرق معبد لليهود، وقرر «أمير الجانب الشرقي» بأن المعبد إنما أُحرق بتحريض من الأسقف القائم على الحي الذي يقوم فيه المعبد، فأمر الإمبراطور أن يُنزَل العقاب بمن ارتكبوا الفعل، وأن يُكلَّف الأسقف الآثم بإعادة بناء المعبد اليهودي، ها هنا وقف «القديس أمبروز»، فلا هو سلَّم باشتراك الأسقف في تدبير الإحراق ولا هو أنكره، لكنه كره من الإمبراطور أن يبدو مؤيدًا لليهود على المسيحيين، فماذا يحدث لو رفض الأسقف أن يطيع ما أمر به؟ إنه سيصبح شهيدًا لو استمسك برفضه، أو مارقًا على الدين لو استسلم، ثم ماذا يكون لو قرر «الأمير» أن يعيد بناء المعبد اليهودي بنفسه على حساب المسيحيين؟ في مثل هذه الحالة سيكون للإمبراطور «أمير» خارج على الدين، وستُنفَق أموال المسيحيين في تأييد الكفر؛ «فهل نفسح مكانًا لكفر اليهود — إذن — على حساب «الكنيسة»؟ وهل ننقل الميراث الذي ورثه المسيحيون بفضل المسيح، لنملأ به خزائن الكفار؟» ثم يمضي فيقول:

> «لكن ربما كان حافزك إلى ذلك هو استتباب النظام أيها الإمبراطور، إذن فقل لي أيهما في رأيك أعظم شأنًا؛ مظهر من نظام أم قضية الدين؟! إنه لا مندوحة عن مسايرة الأحكام للدين، ألم يَبلُغك أيها الإمبراطور أنه لما أمر «جوليان» بإعادة بناء «معبد أورشليم» أُحرق في النار أولئك الذين كانوا يزيلون الأنقاض؟!»

فليس من شك في أن رأي «القديس أمبروز» هو ألا يُعاقَب على تدمير معابد اليهود بأية حال من الأحوال، وذلك مَثل يبيِّن كيف أخذت «الكنيسة» تحرض على كراهية الساميين بمجرد استيلائها على قوة السلطان.

وتلا ذلك نزاعٌ بين «إمبراطور» و«قديس»، فكان الموقف مشرفًا للثاني منهما؛ ذلك أنه حدث في سنة ٣٩٠ ميلادية، حين كان «ثيودوسيوس» في ميلان، أنه قتل الغوغاءُ في «تسالونيكا» قائدَ الحامية، فلما نمَى الخبر إلى «ثيودوسيوس» طار صوابه من الغضب، وأمر بانتقام فظيع؛ فجُمع الشعب في ميدان من المدينة، وانقضَّ الجند على الناس، فذبحوا منهم سبعة آلاف، على الأقل، في مذبحة لم يكن يُميَّز فيها بين إنسان وإنسان، وعندئذٍ أرسل «أمبروز» — الذي كان قد حاول أن يصرف الإمبراطور عن عزمه ولم يفلح — أرسل «أمبروز» رسالة إلى الإمبراطور تَفيض بالشجاعة العظيمة، أقامها على نقطة أخلاقية خالصة، وللمرة الأولى والأخيرة، جاءت رسائله خِلوًا من مسألة اللاهوت وقوة «الكنيسة»، قال فيها:

> «حدث ما حدث في مدينة التسالونيين، مما لا نجد له مثيلًا فيما بين أيدينا من مدوَّنات التاريخ، وهو ما لم أستطع منع حدوثه، نعم حدث ما قلتُ عنه مرارًا قبل وقوعه — حينما رجوتُ ألا يقع — إنه سيكون أفظع الفظائع.»

إن داود قد اقترف الإثم مرة بعد مرة، ثم اعترف بخطيئته تائبًا،[٤] فهلَّا صنع «ثيودوسيوس» مثل ما صنع داود! ويقرر «أمبروز» قرارًا بقوله: «لا أستطيع أن أقدم القربان إذا اعتزمتَ الحضور، أم هل يكون الفعل الذي يحرم بعد إراقة دم شخص واحد بريء؛ حلالًا بعد إراقة دماء ناس كثيرين؟! إني لا أظن ذلك.»

وكان أن تقدم الإمبراطور بتوبته، وقدم الكفارة علنًا في كاتدرائية ميلان بعد أن جُرِّد من رمز سلطانه، ولم يحدث أن نازع «أمبروز» في شيء منذ ذلك اليوم حتى وافته منيَّته سنة ٣٩٥م.

[٤] هذه الإشارة إلى «أسفار صموئيل» بداية لحُجة إنجيلية طالما وُجِّهت إبان العصور الوسطى إلى الملوك، بل استُخدمت كذلك في الصراع الذي نشب بين «المتزمتين الدينيين» و«أسرة ستيوارت» (في إنجلترا)، وهي حجة تظهر كذلك في شعر «ملتن».

وبينما كان «أمبروز» ممتازًا كرجل سياسي، كنت تراه في نواحٍ أخرى لا يزيد على رجل يمثِّل العصر الذي يعيش فيه، فكتب — كما كتب غيره من المؤلفين من رجال الكنيسة — رسالة في الثناء على الاحتفاظ بالبكارة، ورسالة أخرى يحط فيها من شأن زواج الأرامل. ولما وقع اختياره على موضع معين تُقام فيه كاتدرائيته الجديدة كُشف من ذلك الموضع عن هيكلين عظيمين (قيل إنه علم بوجودهما في أحد أحلامه) فجاء كشفًا نافعًا، ووُجد أنهما يأتيان بالمعجزات، وأعلن أنهما هيكلان لشهيدين، وهو يذكر غير ذلك من المعجزات في رسائله، بكل ما كان يتَّسم به عصره من سذاجة في سرعة التصديق. وقد كان «أمبروز» أقل من «جيروم» في قدرته العلمية، وأدنى من «أوغسطين» في الفلسفة، أمَّا في السياسة فقد كان السياسيَّ الذي عرف بمهارته وشجاعته أن يوحد سلطة «الكنيسة»، ولذا فهو يُعَد سياسيًّا من الطراز الأول.

وأما «جيروم» فأشهر ما يُعرف به أنه المترجم الذي أخرج النسخة الشعبية للإنجيل، التي لا تزال حتى يومنا هذا هي الصورة الكاثوليكية الرسمية للكتاب المقدس؛ فإلى عهده كانت «الكنيسة الغربية» تعتمد في «العهد القديم» — أكثر ما تعتمد — على ترجمات مأخوذة من «الترجمة السبعينية للتوراة»، وهي ترجمات كانت تختلف عن الأصل العبري في نقط هامة؛ فقد رأينا كيف اعتقد المسيحيون بأن اليهود قد أخذوا — منذ نشأة المسيحية — يشوهون في النص العبري للتوراة، في المواضع التي بدت لهم كأنما تنبئ بقدوم «المسيح»، وهو رأي دل البحث العلمي الرصين على أنه باطل، وقد رفض «جيروم» الأخذ بهذا الرأي رفضًا قاطعًا، وقبِل معاونة الأحبار اليهود التي قدموها له سرًّا؛ خوفًا من طوائف اليهود، وقال دفاعًا عن نفسه ضد نقد المسيحيين له: «ليسأل اليهودَ كلُّ من تحدثه نفسه أن ينقد شيئًا في هذه الترجمة.» ولقد قوبلت ترجمته أول الأمر لقاء كريهًا بسبب قبوله للنص العبري على الصورة التي عدَّها اليهود صورة صحيحة، لكن ترجمته لم تلبث أن شقَّت طريقها، وقد يرجع ذلك إلى حد ما إلى تأييد القديس أوغسطين لها في جملتها، وكان هذا العمل من «جيروم» عملًا عظيمًا، وهو ينطوي على كثير من نقد النصوص.

وُلد «جيروم» سنة ٣٤٥م — بعد «أمبروز» بخمس سنين — في مدينة تُسمى «ستريدون»، التي لا تبعد كثيرًا عن «أكويليا»، وقد أُصيبت «ستريدون» بالدمار على أيدي القوط سنة ٣٧٧م. وكانت أسرته ميسورة العيش لكنها لم تكن بالغنيَّة. وفي سنة ٣٦٣م قصد إلى روما، حيث درس البلاغة واقترف الخطيئة، وبعد أن ارتحل في أرجاء الغال ألقى

عصاه في «أكويليا» وأصبح من الزاهدين، وأنفق السنوات الخمس اللاحقة لذلك راهبًا في صحراء سوريا، فكانت حياته إبان مُقامه في الصحراء حياة توبة صارمة يكفِّر بها عما اقترف، كانت حياة دموع وآلام يعقبها فترات من النشوة الروحية، ثم كانت حياة تعاودها الذكريات المغرية بالغواية عن الحياة الرومانية، وقد أقام في كهف، يجمع قوته بنفسه، ويرتدي ثوبًا من الحَلْفاء.»[٥] وبعد هذه الفترة من حياته سافر إلى القسطنطينية، وأقام في روما ثلاثة أعوام، حيث أصبح صديقًا للبابا «داماسوس» ومرشدًا له، وكان ما لقيه من تشجيع «البابا داماسوس» هو الذي دفعه إلى ترجمة الإنجيل.

كان «القديس جيروم» رجلًا كثير الاشتباك في المعارك، فاشتبك مع «القديس أوغسطين» حول سلوك «القديس بطرس»، وهو سلوك تشوبه بعض الشائبات من الريبة، إذا اعتمدنا في وصفه على رواية «القديس بولس» في «الغلاطيين، الجزء الثاني». وخاصم صديقه «رفينوس» بسبب اختلافهما في «أوريجن». وكان عنيفًا في مقاومته لـ «بلاجيوس» إلى الحد الذي حفز نفرًا من الغوغاء التابعين لـ «بلاجيوس» إلى مهاجمة ديره. والظاهر أنه بعد موت «داماسوس» اشتبك في خلاف مع البابا الجديد. وأثناء إقامته في روما كان قد اتصل بسيدات كثيرات ممن جمعن بين الأرستقراطية والتقوى، وقد حمل بعضَهن على اصطناع حياة الزهد، فكَرِه البابا الجديد هذا المسلك من «جيروم»، وشارك البابا في كرهه كثيرون من أهل روما؛ فمن أجل هذا، وغيره من الأسباب، غادر «جيروم» روما قاصدًا إلى بيت لحم، حيث أقام من ٣٨٦م حتى وافاه الأجل سنة ٤٢٠م.

وبين من استطاع تحويلهن من النساء الممتازات؛ سيدتان جديرتان بالانتباه بصفة خاصة، وهما الأرملة «بولا» وابنتها «يوستوخيوم»، فكلتاهما قد صحبتاه في رحلته المتعرجة الطويلة إلى بيت لحم، وقد كانتا من أعلى طبقة في طائفة الأشراف، ولا يسعك إلا أن تحس شيئًا من روح التعالي في موقف «القديس جيروم» منها، ولما ماتت «بولا» ودُفنت في بيت لحم أنشأ «جيروم» المقطوعة الآتية لتُكتب على قبرها:

ابنة سيبيو ترقد في هذا الجدث،
وهي سليلة أسرة بولس التي طبَّقت شهرتُها الخافقَين.
هي غصن من أَرومة «جراتش»، وهي في نسل أجاممنون درةٌ لامعة.

---

[٥] «مختارات من أخبار آباء نيقيا وما بعد نيقيا»، ج٦، ص١٧.

ها هنا ترقد السيدة بولا، التي أحبَّها
والداها حبًّا شديدًا، وابنتها هي
«يوستوخيوم»، وهي أولى سيدات الرومان
اللائي اخترن المشقة، وقصدن إلى بيت لحم في سبيل المسيح.[٦]

وبعض رسائل «جيروم» إلى «يوستوخيوم» تستوقف النظر بغرابتها؛ فهو ينصحها بالاحتفاظ ببكارتها، ويجعل نصحه لها في هذا الصدد مفصَّلًا صريحًا، غاية في التفصيل والصراحة، فهو يشرح المعنى التشريحي الدقيق لبعض العبارات التي وردت في «العهد القديم» في هذا الموضوع، واكتفت بالتلميح دون التصريح. وتراه في مدحه للذائذ الحياة في الأديرة يستخدم ضربًا من التصوف الغزلي؛ فالراهبة عروس المسيح؛ وقد أشيدَ بهذا الزواج في «نشيد سليمان». وهو يبعث لأمها برسالة هامة، كتبها حين أخذت الابنة العهد على نفسها: «أأنت غاضبة منها لأنها اختارت أن تكون زوجة الملك (يقصد المسيح) بدل أن تكون زوجة لأحد الجنود؟! لقد خلعتْ عليكِ ميزة كبرى، لأنك الآن قد أصبحتِ حَماة للإله.»[٧]

ويقول لـ «يوستوخيوم» نفسها في الخطاب نفسه (رقم ٢٢) ما يأتي:

> احرصي أبد الدهر على أن تكون لغرفتك حرمة تحرسك، احرصي أبد الدهر على أن يلاعبك «العريس» داخل غرفتك، هل تؤدين الصلاة؟ إنك في الصلاة تتحدثين إلى «العريس»، هل تقرئين؟ إنه في القراءة يتحدث إليك؛ إنه إذا ما أخذك النعاس أتاك من خلف ووضع يده خلال ثقب الباب، وعندئذٍ سيهتز له قلبك، فستستيقظين وستنهضين لتقولي: «إنني نشوانة من الحب»، وعندئذٍ سيجيبك قائلًا: «إن بستانًا مستورًا هو بمثابة أختي وعروسي، إنها ينبوع مصون (في هذه الغرفة) ونافورة مختومة.»

وهو يشرح في الخطاب نفسه كيف أنه بعد أن قطع صِلاته بأقربائه وأصدقائه «وبما هو أصعب على النفس من هؤلاء وأولئك، وأعني انقطاعي عن الطعام الشهي الذي كنت

---

[٦] «مختارات من أخبار آباء نيقيا وما بعد نيقيا»، ج٦، ص٢١٢.

[٧] المرجع السابق، ص٣٠.

قد تعودته»، فإنه لم يحتمل رغم ذلك كله أن يتنازل عن حريته، فنقلها معه إلى الصحراء؛ «وهكذا رغم ما كنت فيه من شقاء كنت أصوم بغية شيء واحد، وهو أن أتمكن بعدئذٍ من قراءة «شيشرون».» وبعد أن قضي أيامًا وليالي في تأنيب نفسه، كان يعود فيسقط مرة أخرى ويقرأ «بلوتوس»، وبعد هذه القراءة كلها بدا له أسلوب الأنبياء «قبيحًا منفِّرًا». وأخيرًا رأى في الحلم وهو محموم أن المسيح سأله يوم الحساب من ذا عساه أن يكون، فأجابه بأنه مسيحي، وعندئذٍ جاءه الجواب على جوابه يقول: «إنك كاذب، فأنت من أتباع شيشرون لا المسيح»، وأُمر به بعدئذٍ أن يُضرب بالسياط، وأخيرًا صاح «جيروم» من حلمه قائلًا: «مولاي، إذا أبقيتُ عندي بعد اليوم كتبًا دنيوية، أو إذا قرأتُ بعد اليوم مثل هذه الكتب؛ فقد أنكرتُك.» ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إن هذا لم يكن نعاسًا ولا كان حلما فارغًا.»[٨]

وظل بعد ذلك بضعة أعوام يُدخِل في رسائله قليلًا من المقتطَفات المستمَدة من الأدب القديم، غير أنه ما قضى على هذه الحال فترة معينة حتى انتكس مرة أخرى إلى أشعار يقتبسها من «فيرجيل» و«هوراس»، بل ومن «أوفد» كذلك، لكن يظهر أنه كان يورد هذه الأشعار من ذاكرته، ويؤكد ذلك أنه كان يذكر بعضها مرة بعد مرة.

ولست أعرف كتابة تعبِّر بأجلَى مما تعبر به رسائل «جيروم» عن المشاعر التي أثارها في النفوس سقوطُ الإمبراطورية الرومانية، فهو يكتب سنة ٣٩٦م فيقول:[٩]

> «إني لأرتعش فزعًا إذا ما تصورت كوارث زماننا؛ فقد لبث الدم الروماني، مدى عشرين عامًا أو يزيد، يُراق كل يوم بين القسطنطينية والألب اليوليوية. إن «سيثيا» و«تراقيا» و«مقدونيا» و«واقيا» و«تساليا» و«آخيا» و«إبروس» و«دالماشيا» و«البانونيا»؛ هذه كلها قد نزل بها السلب والنهب والتدمير على أيدي القوط والسارماتيين والقاضيين والعلانيين والهون والوندال وأهل المستنقعات ... إن العالم الروماني يتهاوى للسقوط، ومع ذلك ترانا نشمخ برءوسنا عاليةً ومن حقنا أن نَحنيها ذلةً. ماذا بقي من الشجاعة — في ظنك — للكورنثيين، أو

---

[٨] لبثت هذه العداوة إزاء الأدب الوثني قائمة في «الكنيسة» حتى القرن الحادي عشر، اللهم إلا في أيرلندا التي لم تعرف قط عبارة آلهة الأولمب، ولذا لم تخشَ «الكنيسة» وخطرها.

[٩] الرسالة الستون.

للآثينيين، أو لأهل لاسيديمونيا، أو لأهل أركاديا، أو من شئت من اليونان الذين يفرض البرابرةُ عليهم اليوم سلطانهم؟ وإني لم أذكر ها هنا إلا عددًا قليلًا من المدن، ولكنها مدن كانت يومًا عواصم دول لم تكن بالدول الحقيرة.»

ثم يمضي بعدئذٍ فيذكر كيف عاث الهون فسادًا في الشرق، ويختم قوله بهذه العبارة: «إن «ثيوسيديد» و«سَالسْت» لَيُصيبهما ما يشبه البكَم إذا ما أرادا أن يعالجا مثل هذه الأمور بما هي جديرة به.»

وكتب بعد ذلك بسبعة عشر عامًا، أي بعد نهب روما بثلاث سنين، فقال:[١٠]

«إنَّ العالم يهوِي إلى الخراب، نعم! لكن وا عاراه أن أقول إن آثامنا ما زالت حية مزدهرة! إن المدينة المشهورة، عاصمة الإمبراطورية الرومانية، قد ابتلعتها نار فظيعة دفعة واحدة، ولست تجد على ظهر الأرض مكانًا يخلو من رومان مشرَّدين في مطارح النفي، والكنائس التي كانت لها القدسية يومًا قد باتت اليوم أكوامًا من تراب ورماد، ومع ذلك فلا تشغل عقولَنا إلا رغبةُ الكسب، إننا نعيش كما لو كنا سنلاقي حتوفنا غدًا، ومع ذلك ترانا نبني كأنما سيمتد بقاؤنا في هذه الدنيا أبد الآبدين، إن جدراننا تلمع بالذهب، وكذلك سقوفنا ورءوس أعمدتنا، ومع ذلك يقضي المسيح أمام ديارنا عريانًا جائعًا في شخص فقرائه.»

هذه فقرة وردَتْ عرَضًا في رسالة إلى صديق اعتزم أن يتجه بابنته إلى البكارة الدائمة، ومعظم الرسالة يدور حول القواعد التي يجب اتباعها في تربية البنات اللائي يُراد بهن إلى الحياة العذرية، وإنه لمن العجيب أن يظن «جيروم» — على عمق شعوره بسقوط العالم القديم — أن احتفاظ النساء ببكارتهن أهم من الانتصار على الهون والوندال والقوط، فلا نراه يتجه بأفكاره مرة واحدة إلى تدبير إجراء مفيد من إجراءات السياسة العملية، ولا تراه يشير مرة واحدة إلى مضارِّ النظام الاقتصادي القائم، أو إلى الشر الذي ينجم عن الاعتماد على جيش قِوامه البرابرة. وقل ذلك بعينه عن «أمبروز» و«أوغسطين»، نعم قد كان «أمبروز» سياسيًّا، لكنه لم يكن كذلك إلا نائبًا عن «الكنيسة»، فلا عجب أن تندكَّ قوائم الإمبراطورية، ما دامت خير العقول وأقواها في ذلك العصر قد أبعدت نفسها إبعادًا

[١٠] الرسالة ١٠٢٨.

تامًّا عن شواغل هذه الحياة الدنيا، لكننا نقول من ناحية أخرى إنه ما دام الدمار أمرًا لا مفرَّ منه؛ فقد كانت نظرة المسيحيين مُعدَّة خير إعداد لتبثَّ في نفوس الناس الصبر على المكاره، وتعينهم على الاحتفاظ بآمالهم الدينية، حين بدت آمال هذه الحياة عبثًا فارغًا، وإن أسمى ما يسمو بمكانة القديس أوغسطين هو التعبير عن هذه الوجهة من النظر في كتابه «مدينة الله».

وسأتحدث عن «القديس أوغسطين» في هذا الفصل من جهة كونه إنسانًا فقط، أمَّا باعتباره رجلًا من رجال اللاهوت وفيلسوفًا، فسيكون ذلك مدار بحثي في الفصل الآتي.

وُلد سنة ٣٥٤م، بعد «جيروم» بتسع سنين، وبعد «أمبروز» بأربعة عشر عامًا. وهو من أهل أفريقيا، وفي أفريقيا سَلَخ الشطرَ الأعظم من حياته. وكانت أمه مسيحية، أما أبوه فلم يكن كذلك، وبعد فترة قضاها معتنقًا للمانكية أصبح كاثوليكيًّا، وقام بتعميده «أمبروز» في ميلان، وعُين أسقفًا على «هبو» التي لا تبعد كثيرًا عن قرطاجنة، سنة ٣٩٦م تقريبًا، ولبث هناك حتى جاءه الموت سنة ٤٣٠م.

وإنَّا لنعلم عن سِنيه الأولى أكثر جدًّا مما نعلمه عن معظم رجال الكنيسة في بواكير حياتهم، وذلك لأنه أنبأنا بها في كتابه «الاعترافات»، وهو كتاب نَسج على منواله رجالٌ مشهورون، أخُص بالذكر منهم «روسو» و«تولستوي»، ولا أظنه قد سُبق بكتاب شبيه يمكن مقارنته به. وإن «القديس أوغسطين» ليشبه «تولستوي» من بعض الوجوه، لكنه أعلى منه في مقدرته العقلية، وهو رجل جَموح العاطفة، كان في صباه أبعدَ ما يكون الإنسانُ عن مُثُل الفضيلة، لكن حافزًا باطنيًّا فيه جعل يسوقه سَوقًا إلى البحث عن الحق والتقوى. وهو مثل «تولستوي» في أنه عندما تقدمت به السنون تملَّكته فكرة اقترافه الخطيئة، التي جعلت حياته صارمة، وصبغت فلسفته بصبغة غير إنسانية، وحارب الزندقة حربًا عنيفة، لكن بعض آرائه قد عُدَّت بدورها زندقة حين أخذ بها «جانسيوس» في القرن السابع عشر، ومع ذلك فالكنيسة الكاثوليكية لم تشكَّ قط في سلامة آرائه من الوجهة الدينية، حتى اعتنقها البروتستنت.

ومن أولى أحداث حياته التي يرويها في «الاعترافات» حادثة وقعت له في صباه، ولم تكن في حد ذاتها مميزة له من سائر لداته، فالظاهر أنه اشترك مع بعض رفقاء سنه في سرقة ثمار شجرة من أشجار الكمثرى يملكها جار، مع أنه لم يكن جائعًا، وكان عند أبويه في الدار من الكمثرى ما يَفضُل الثمار التي سرقها، فلبث طوال حياته ينظر إلى هذه الفعلة نظرته إلى شرٍّ يكاد يجاوز كل حدود التصديق، فلو كان جائعًا حينئذٍ، أو لو لم

يكن أمامه طريق للكمثرى غير تلك الطريق؛ لما كان للفعلة كل ما لها الآن من سوء، أما الفعلة كما وقعت فمثَّل للشر الخالص، دفَع إليه حب الشر للشر، وهذا الجانب منها هو الذي يلطخها بسواد يستحيل وصفه، ولذا يضرع إلى الله أن يعفو عنه:

> «إلهي انظر إلى قلبي، انظر إلى قلبي الذي أشفقتَ عليه وهو في قرار الهاوية، انظر واسمح لقلبي ينبئك النبأ، فإنه ما قصد هنالك إلا أن أكون شريرًا من غير داعٍ إلى الشر؛ إذ لم يكن ثمة ما يغري بتلك الفعلة الشنعاء إلا فعل الشر لذاته، لقد كانت عملية لعينة، ومع ذلك أحببتُها، أحببت هلاكي، أحببت زلَّتي، لا من أجل الثمرة في سبيلها زللت، بل أحببت الزلة لذاتها، يا لها من نفس شريرة هوت من السماء طريدةً من حضرتك، لا تنشد شيئًا وراء العار، بل تنشد العار للعار.»[١١]

وهكذا يمضي في مثل هذا مدى سبعة فصول، كلها يدور حول بعض ثمار الكمثرى، قطَفها من شجرة وهو في لهو من مزاحه الصبياني، وإن هذا ليبدو للعقل الحديث تفكيرًا به مرض،[١٢] لكنه بدا في عصره تفكيرًا صوابًا، بل علامة من علامات القدسية. إن الإحساس بالخطيئة الذي كان قويًّا غاية القوة في عصره؛ قد جاء إلى اليهود ليكون طريقة توفِّق بين شعورهم بأهمية أنفسهم، وبين ما مُنوا به من هزيمة ظاهرة، فـ «يهوا» في رأيهم إله قادر على كل شيء، وهو مهتم بصوالح اليهود بصفة خاصة، فلماذا إذن لم يصيبوا نجاحًا؟ لأنهم عبدة أوثان، لأنهم تزوجوا من غير اليهود، وأهملوا طاعة شريعتهم. إن الله يرمي بغاياته إلى العناية باليهود وحدهم، ولكن لما كانت التقوى هي أعظم أنواع الخير جميعًا، وهي لا تتم إلا عن طريق إصابة الناس بالكوارث؛ فلا بدَّ أولًا أن ينزل باليهود ألوان العذاب، ولا بد لهم كذلك أن يروا في عذابهم علامة تنم عن حب الله لهم حب الوالد لولده.

وجاء المسيحيون فوضعوا «الكنيسة» موضع «الشعب المختار»، لكن التحوير — إذا استثنينا جانبًا واحدًا — لم يكن بذي أثر في إحساس الناس بالخطيئة؛ فالكنيسة عانت

---

[١١] الاعترافات، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

[١٢] لا بد من استثناء مهاتما غاندي، إذ يصادفك في تاريخ حياته الذي كتبه عن نفسه فقراتٌ شديدة الشبه بالفقرة السالفة.

من النكبات مثلما عانى اليهود، فقد عكَّرت ألوانُ الزندقة صفوها، وارتدَّ المسيحيون أفرادًا عن دينهم، تحت ضغط الاضطهاد، إلا أن الإحساس بالخطيئة قد تطور تطورًا هامًّا — وهو تطور بدأ بالفعل وسار شوطًا بعيدًا لدي اليهود — وأعني به إحلال الخطيئة الفردية مكان الخطيئة الجمعية؛ فالأصل في بداية الأمر هو أن الأمة اليهودية هي التي اقترفت الخطيئة، وأن عقاب الخطيئة قد نزل باليهود جماعةً، لكن الخطيئة قد أصبحت مع تقدم الأيام أمرًا يتعلق بالشخص أكثر مما يتعلق بالجماعة، ففقدت بهذا التحول صبغتها السياسية، وكان هذا التحول جوهريًّا حين حلت «الكنيسة» محل الأمة اليهودية؛ وذلك لأن الكنيسة باعتبارها كائنًا روحيًّا، لا تخطئ، أما الفرد المخطئ فيُستطاع فصله عن جماعة «الكنيسة». إن الخطيئة كما قلنا الآن توًّا مرتبطة بشعور الإنسان بأهمية نفسه، لكنها فيما بعد تحولت فأصبحت أهمية الفرد لا أهمية «الكنيسة»؛ لأن الكنيسة لم تقترف قط إثمًا؛ ومن ثم أصبح اللاهوت المسيحي منقسمًا قسمين؛ أحدهما خاص بـ «الكنيسة»، والآخر بروح الفرد، ولقد كان الجانب الأول من هذين هو موضع اهتمام الكاثوليك في العصور التالية، بينما ركز البروتستنت اهتمامهم بالجانب الثاني. أما عند «القديس أوغسطين» فكلاهما قائم جنبًا إلى جنب، دون أن يشعر قط بأن ذلك يتضمن شيئًا من عدم الاتساق؛ فالذين قد ظفروا بالنجاة من الخطيئة هم أولئك الذين كتب لهم الله منذ الأزل خلاصًا، وفي هذا علاقة مباشرة بين الروح والله، غير أنه محال على إنسان عن أن يظفر بالنجاة إلا إذا عُمِّد، بحيث يصبح بفضل تعميده عضوًا في «الكنيسة»، وهذا يجعل «الكنيسة» حلقة اتصال بين الروح والله.

إن الخطيئة هي النقطة الجوهرية في العلاقة المباشرة (بين الروح والله)؛ لأنها هي التي تفسر كيف يمكن لإله خَيِّر أن يخلق للناس ألوان العذاب، وكيف يمكن — رغم هذا — أن تكون أرواح الأفراد هي أهم كائنات في العالم المخلوق بأسره، وإذن فلا عجب أن يكون اللاهوت الذي ارتكزت عليه حركة «الإصلاح الديني» صادرًا عن رجل كان إحساسه بالخطيئة خارقًا للمألوف.

وحسبُنا هذا القدر عن الكمثرى (المسروقة)، ولننتقل الآن إلى ما تقوله «الاعترافات» عن غير ذلك من الموضوعات.

يقص علينا أوغسطين كيف تعلم اللاتينية في غير عسر، وهو جالس إلى ركبتَي أمه، لكنه كره اليونانية التي حاولوا أن يعلموه إياها في المدرسة؛ لأنه كان هناك «يُساق سَوقًا عنيفًا، ويتوعَّدونه الوعيد القاسي والعقاب الأليم»؛ فبقيت معرفته باليونانية يسيرة إلى

ختام حياته. وإن القارئ ليتوقع منه أن يمضي بعد هذه الموازنة بين تعلمه اللاتينية واليونانية إلى حيث يستنتج عبرة يؤيد بها الوسائل الرقيقة في التربية، لكن هاك ما يقوله في ذلك:

«فمن الجليِّ الواضح — إذن — أن حب الاستطلاع الحر له أثر في تشويقنا إلى تعلم هذه الأشياء، أكبر من أثر الإرغام المخيف فينا، لكن هذا الإرغام وحده هو الذي يكبح ذبذبات تلك الحرية بفضل شريعتك يا إلهي، شريعتك التي تتراوح قوانينها من عصا الأستاذ إلى محنة الشهيد؛ ذلك لأن شريعتك تعمل على تخفيف المرارة التي لا بدَّ منها للعيش الصحيح، تلك المرارة التي تعيدنا إلى حظيرتك من مجالات النعمة المؤذية التي تصرفنا عنك.»

فضربات الأستاذ التي فشلت في حمله على تعلم اليونانية قد شفَتْه من داء النعمة المؤذية؛ ولذا فهو يعدُّها — على هذا الأساس — أداة لا بد منها في التربية. وإنها لوجهةُ نظر تتفق والمنطقَ السليم عند أولئك الذين يجعلون الخطيئة أهم شواغل الإنسان. ثم يمضي فيقول إنه قد اقترف الإثم، ليس فقط حين كان تلميذًا يقول الكذب ويسرق الطعام، بل قبل ذلك أيضًا، وقد أسرف في هذا الصدد بحيث خصص فصلًا كاملًا (الكتاب الأول، الفصل السابع) للبرهنة على أن الرُّضَّع على أثداء أمهاتهم مفعمون بالخطايا، من شراهة في الغذاء إلى غيره، وغير ذلك من فظيع الرذائل.

ولما بلغ المراهقة غلبته شهوات جسده: «أين كنتُ، وكم بعدتُ عن لذائذ دارك يا ربَّاه، في عامي السادس عشر من عمر جسدي، حين استبدت بي الشهوة المجنونة التي تسترسل طليقة بسبب ميل الإنسان إلى الشر، وإن يكن الشر محرمًا بحكم تشريعك يا إلهي، أين كنتُ عندئذٍ حين أسلمتُ كل زمام نفسي لشهوة جسدي؟!»[١٣]

ولم يكلِّف أبوه نفسَه شيئًا من العناء ليمنع عن ولده هذا الشر، بل قصَر نفسَه على معونة أوغسطين في دراساته. أما أمه — القديسة مونيكا — فكانت على نقيض ذلك، تستحثُّه نحو الطهر، ولكن عبثًا حاولتْ، وحتى أمه هذه لم تحاول في ذلك الوقت أن تغريه بالزواج «خشية أن تقف الزوجة عَثْرة في طريق مستقبلي».

[١٣] الاعترافات، الكتاب الثاني، الفصل الثاني.

ولما بلغ السادسة عشرة قصد إلى قرطاجنة، «حيث رأيتُ فوضى العشق تضرب بموجها حولي، ولم أكن قد أحببت بعد، لكني وددت لو أحببت، وشعرت في أعماق نفسي بحاجة إلى الحب، ومن أعماق نفسي كرهت نفسي لانصرافي عما كنت بحاجة إليه، وبحثت عما يمكن أن يتعلق به حبي، فأحببت الحب، وكرهت حياة الدَّعَة … وإذن فقد حلا في عيني أن أحِب وأن أحَب، ثم يكون الطعم أحلى مذاقًا لو استمتعت بالشخص الذي أحب، وهكذا دنستُ صفاء الصداقة بقذر العشق الجنسي، وأظلمتْ صفحتها اللامعة بجحيم الشهوات.»[١٤] وهو بهذه العبارة يصف علاقته بغانيةٍ أحبَّها مخلِصًا لها الحبَّ أعوامًا طِوالًا[١٥] وأنجب منها طفلًا، أحبَّه كذلك، وانصرف إليه بعناية كبيرة يربِّيه تربية دينية بعد أن دخل هو المسيحية.

وجاء اليوم الذي رأى فيه — هو وأُمُّه معًا — أنه لا بد أن يأخذ في التفكير في الزواج، وخطب فتاة رضيتْ بها أمه، وأصبح حتمًا عليه أن يفصم علاقته بغانيته، وهو في ذلك يقول: «إنه لما انتُزعتْ معشوقتي مني، باعتبارها عائقًا يحُول دون زواجي؛ تمزَّق قلبي وجُرح وأُدمي، لأنه كان عالقًا بها، وعادت إلى أفريقيا (كان أوغسطين حينئذٍ في ميلان) ناذرةً لك يا رباه ألا تصادق رجلًا آخر، تاركةً معي ابني الذي نَجلْتُه منها.»[١٦] ومع ذلك فقد كان لا بد للزواج ألا يتم قبل عامين، بسبب صغر الفتاة، فاتصل خلال تلك الفترة بمعشوقة أخرى، كانت أقل من معشوقته الأولى علانية، ولم يعترف بها اعترافه بالأولى، فجعل ضميره يؤنبه تأنيبًا أخذ يزداد مع الأيام، وراح يدعو الله: «هَبْني الطهرَ والعفاف، لكن أمهِلني في ذلك حينًا.»[١٧] وأخيرًا، وقبل أن يحين حينُ زواجه، ظفرت فيه النزعة الدينية بنصر كامل، ووهب بقية حياته لعزوبة لا تعرف النساء.

ولنَعُد إلى مرحلة سابقة من مراحل حياته؛ فقد حدث له في سن التاسعة عشرة أن بلغ حد الكفاية من البلاغة، فأغراه شيشرون بالفلسفة، وحاول أن يقرأ الإنجيل، لكنه لم يجد فيه شيئًا من قوة الأسلوب الشيشروني، فاعتنق المانوية في هذه المرحلة من حياته، مما أشاع في أمه الحزن، وكانت مهنته تعليم البلاغة، لكنه توجه باهتمامه إلى التنجيم،

[١٤] الاعترافات، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

[١٥] المرجع نفسه، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

[١٦] المرجع نفسه، الكتاب السادس، الفصل الرابع.

[١٧] المرجع نفسه، الكتاب الثامن، الفصل السابع.

مع أنه تنكَّر للتنجيم فيما بعد ذلك؛ لأنَّه يتضمن في تعاليمه «أن السبب الذي لم يكن منه بدٌّ لخطيئتك كائن في السماء».[١٨] وطالع الفلسفة بمقدار ما كان من الممكن أن تُطالَع الفلسفةُ في اللاتينية، وهو يذكر منها على وجه التخصيص «المقولات العشر» لأرسطو، التي قال عنها إنه فهمها بغير استعانة بمعلم: «وماذا أفدتُ وأنا مَن أنا؛ أخبث عبدٍ استعبدته العواطف الشريرة، ماذا أفدتُ من قراءتي — معتمدًا على نفسى — كلَّ الكتب التي يُطلَق عليها اسم الفنون «الحرة»، ومن فهمي لكل ما قرأت؟ ... لأني قد أدرتُ ظهري للضوء، واتجهت بوجهي للأشياء المضاءة؛ ومن ثم كان وجهي نفسه ... بغير ضوء.»[١٩] وفي ذلك الوقت كانت عقيدته هي أن الله جسم كبير مضيء، وأنه هو نفسه جزء من ذلك الجسم، وليتَه ذكر لنا ذِكرًا مفصَّلًا اتجاهات العقيدة المانوية، بدل أن يكتفي بقوله إن أصحاب تلك العقيدة كانوا على ضلال.

ومما يستلفت النظر أن أولى الأسباب التي مالت بالقديس أوغسطين إلى نبذ تعاليم المانوية؛ كانت أسبابًا علمية، فقد تذكَّر — هكذا يروي لنا[٢٠] — ما كان قد تعلمه من علم الفلك، مستمدًّا من مؤلفات خيرة الفلكيين، «وقارنتُه بما قاله ماني الذي كتب (وهو في حماقة من حماقات جنونه) في نفس الموضوعات كتابة كثيرة مستفيضة، فلم أقنع قط بشيء من تعليلاته في الاعتدال الشمسي، أو الانقلاب الشمسي، أو في الكسوف والخسوف، أو أي شيء من هذا القبيل، مما كنت تعلمتُه من كتب الفلسفة العلمانية، لكني كنت أطالَب بالتصديق، على الرغم من أنه لم يكن يطابق النتائج التي كانت تنتهي إليها العمليات الرياضية وتنتهي إليها مشاهداتي الخاصة، بل كانت على تضادٍّ تام.» وهو حريص على أن يذكر أن الأخطاء العلمية ليست في ذاتها علامة خروج على العقيدة الدينية، لكنها تكون كذلك إذا ما قال بها قائلها بروح الواثق من صدقه كأنه يقول شيئًا جاءه عن طريق الإلهام الإلهي. وإن الإنسان ليعجب متسائلًا: ماذا كان يكون رأيه لو عاش حتى عهد جاليليو؟

وأراد أسقف مانوي يُدعى «فاوست» أن يبدِّد له شكوكه، وكان «فاوست» هذا معروفًا بأنه أوسع أتباع هذا المذهب الديني علمًا، فالتقى به وأخذ يجادله «لكني وجدته

[١٨] الاعترافات، الكتاب الرابع، الفصل الثالث.

[١٩] المرجع نفسه، الكتاب الخامس، الفصل الثالث.

[٢٠] المرجع نفسه، الكتاب الخامس، الفصل الثالث.

أولًا جاهلًا جهلًا مُطبِقًا بالعلوم الحرة ما عدا النحو، وحتى النحو لم يكن علمه به يزيد على المستوى المألوف، غير أنه قرأ «خُطب تَلِي Tully's Orations»، وكتبًا قليلة جدًّا مما كتب «سنكا»، وقرأ شيئًا من نَظم الشعراء، وطائفة من كتب خاصة بعقيدته الدينية، كانت تتميز بكونها مكتوبة باللاتينية وتجري على نسق منطقي، ثم أخذ يتدرب كل يوم على الكلام، فتمكن بفضل هذا كله أن يكتسب قدرًا من فصاحة القول، وازدادت فصاحته هذه إمتاعًا للسامع وتضليلًا له؛ لأنه جعل زمامها لعقله السليم، وضبطها بما وُهِبه من رقة طبيعية.»[٢١]

وجد «فاوست» عاجزًا كل العجز عن حل مشكلاته الفلكية، وهو يروي لنا أن الكتب المانوية «مليئة بالحكايات الخرافية الطويلة، عن السماء والنجوم والشمس والقمر»، وهي لا تتفق مع ما كشف عنه علماء الفلك، فلما سأل «فاوست» عن هذه الموضوعات اعترف «فاوست» بجهله اعترافًا صريحًا، «فازددت له حبًّا باعترافه هذا؛ لأن تواضع صاحب العقل الحصيف يستميلني أكثر مما تستميلني معرفته لهذه الأشياء التي رغبتُ في معرفتها، وهكذا وجدتُه في كل المسائل المستعصية الدقيقة.»[٢٢]

وإن هذه العاطفة منه لتدهشنا بسماحتها؛ لأن أحدًا لم يكن يتوقعها من أحد في ذلك العصر، كلا ولا هي متفقة كل الاتفاق مع الموقف الذي وقفه القديس أوغسطين فيما بعد إزاء الزنادقة.

وفي هذه الفترة من حياته قرر السفر إلى روما، وهو يقول إنه لم يقرر ذلك لأن راتب المعلم في روما أكثر منه في قرطاجنة، بل لأنه علم بأن الفصول الدراسية هناك أكثر نظامًا؛ فقد كانت الفوضى التي يُحدِثها الطلاب في قرطاجنة مما يجعل التعليم مستحيلًا تقريبًا، أمَّا في روما، فبينما كانت الفوضى هناك أقل منها في قرطاجنة، إلا أن الطلاب كانوا يراوغون في دفع أجور تعلُّمهم مراوغةَ محتال.

ولبث وهو في روما متصلًا بالمانويين، لكنه كان عندئذٍ أقل إيمانًا بصدقهم، وأخذ يفكر لنفسه بأن الأكاديميين قد يكونون على صواب في العقيدة بأن واجب الإنسان أن يشك في كل شيء،[٢٣] ومع ذلك فقد ظل يوافق المانويين على رأيهم «بأننا لسنا نحن

[٢١] الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل السادس.

[٢٢] الاعترافات، الكتاب الثاني، الفصل السابع.

[٢٣] الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل العاشر.

أنفسنا نقترف الخطيئة، بل توجد في دخيلتنا طبيعة ثانية هي التي تخطئ (ولست أدري ماذا عسى هذه الطبيعة الثانية أن تكون)». وقد ذهب إلى أن «الشر» ضرب من ضروب الكائنات القائمة بذاتها، وذلك يبين في جلاء أن مسألة الخطيئة قد شغلت ذهنه قبل دخوله المسيحية وبعده.

وبعد أن قضى ما يقرب من عام في روما أرسله العمدة سيماخوس إلى ميلان، استجابةً لرجاء تقدمت إليه به تلك المدينة تطلب معلمًا للبلاغة، وهناك في ميلان عرف «أمبروز»، «الذي كان العالم كله يعرفه رجلًا من خيرة الرجال»، وسرعان ما أحب «أمبروز» لطيبة قلبه، ولم يلبث أن آثر المذهب الكاثوليكي على مذهب المانويين، لكن الذي أمسك به حينًا هو روح الشك التي كان قد أخذها عن الأكاديميين، «ولو أني رفضت رفضًا قاطعًا أن أسْلِم زمام نفسي المريضة لهؤلاء الفلاسفة، لأنهم لم يكن لهم اسم المسيح، الذي هو طريق الخلاص.»[٢٤]

ولحقت به أمه في ميلان، فكان لها الفضل في التعجيل بخُطاه نحو اعتناقه للمسيحية؛ فقد كانت كاثوليكية متحمسة لعقيدتها غاية التحمُّس، ولذا تراه يكتب عنها دائمًا في نغمة التوقير، وقد زادت أهميتها له في ذلك الوقت خاصة؛ لأن «أمبروز» كانت لديه كثرةٌ من شواغل تحُول دون التحدث إليه حديثًا خاصًّا.

[وفي الاعترافات] فصلٌ غاية في الإمتاع[٢٥] يقارن فيه بين الفلسفة الأفلاطونية والتعاليم المسيحية؛ فهو يقول إن الله قد هيَّأ له إذ ذاك «طائفة من كتب الأفلاطونيين مترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، وفيها قرأتُ ما يأتي، لا بنصِّ حروفه، بل ما في معناه، مؤيَّدًا بالأدلة الكثيرة المختلفة، وهو «إنه في البداية كانت «الكلمة»، وكانت «الكلمة» إلى جانب الله، بل «الكلمة» كانت هي الله، وقُل ذلك بعينه عن الله في البداية، فهو صانع كل شيء، وبغيره لم يُصنع شيء، وما صنعه الله هو الحياة، والحياة نور الإنسان، والنور يسطع في الظلام، والظلام لم يستوعب النور. وعلى الرغم من أن نفس الإنسان «تشهد بوجود النور» إلا أنَّها ليست هي نفسها «ذلك النور»، لكنه الله، «كلمة» الله هي النور الحقيقي الذي «يضيء كل إنسان جاء إلى العالم»»، وإنه «كان في العالم، وهو صانع العالم، والعالم لم يعرفه»، لكنه «انبثَّ في دخيلة نفسه، ولم تتلقَّه دخيلةُ نفسه، فكل مَن تلقَّاه وهبه الله قوة يصبح بها

[٢٤] الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر.

[٢٥] الاعترافات، الكتاب السابع، الفصل التاسع.

ابنًا لله، بل إنه وهب هذه القوة لهؤلاء الذين آمنوا بـ «اسمه»»؛ إنني لم أقرأ ذلك هناك»، وكذلك لم يقرأ هناك أن «الكلمة قد تحولت لحمًا وأقامت بيننا»، ولا قرأ هناك «أن الله قد وضع من مكانة نفسه وأطاع حتى الموت، وأي موت؟ الموت على الصليب»، ولا قرأ هناك أيضًا «أن كل ركبة عليها أن تجثو عند ذكر اسم يسوع».

ووجد عند الأفلاطونيين — بصفة إجمالية — المذهب الميتافيزيقي الذي يقول بـ «الكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد عندهم مذهب التجسيد، ولا وجد المذهب الذي يتفرع عن التجسيد، وهو مذهب خلاص الإنسان. وترى في «الأورفيَّة» وغيرها من الديانات التي تقيم تعاليمها على الأسرار شيئًا قريب الشبه بهذه التعاليم، لكن يظهر أن القديس أوغسطين لم يكن ملمًّا بهذه الديانات، وعلى كل حال لم تكن تلك الديانات والمذاهب القديمة متصلة بحوادث التاريخ الحديث إذ ذاك، كما ارتبطت بها المسيحية.

ووقف القديس أوغسطين موقفًا معارضًا للمانويين الذين كانوا ثنائيين في مذهبهم؛ وذلك أنه لم يذهب إلى أن أصل الشر عنصر قائم بذاته، بل رأى أصل الشر في انحراف الإرادة.

وقد صادف الطمأنينةَ النفسية خاصة في كتابات القديس بولس[٢٦] وأخيرًا، وبعد صراع باطني عنيف، دخل المسيحية (٣٨٦م)، وتنازل عن أستاذيته، وانصرف عن معشوقته وعروسه، وبعد فترة قصيرة قضاها في التأمل وهو معتزل عُمِّد على يدَي «القديس أمبروز»، واغتبطت أمه لذلك، لكنها لم تلبث بعد ذلك أن لقيت حتفها. وفي سنة ٣٨٨م عاد إلى أفريقيا، حيث أقام حتى ختام حياته، منصرفًا بكل همَّة إلى واجباته الأسقفية، وإلى كتابات يناقش بها ألوان الزندقة المختلفة؛ الدونية، والمانوية، والبلاجية.

[٢٦] الاعترافات، الكتاب السابع، الفصل الحادي والعشرون.

الفصل الرابع

الفلسفة واللاهوت عند القديس أوغسطين

كان القديس أوغسطين مكثارًا في كتابته، ومعظم ما كتبه يدور حول موضوعات لاهوتية، وكان بعض ما كتبه ليناقش به أعداءه موضوعًا يدور فيه الحديث بين الناس، ثم فقد أهميته عندهم بسبب نجاحه فيما كتب، على أن بعضًا آخر مما كتبه — خصوصًا ما كان متعلقًا منه بـ «البلاجيين» — ظل ذا أثر قوي حتى هذه العصور الحديثة. ولست أنوي الحديث عن مؤلفاته حديثًا يتناول كل ما فيها، بل سأَقصُر حديثي على ما يبدو لي هامًّا منها، سواء كانت تلك الأهمية متعلقة بطبيعة الموضوع نفسه، أو راجعة إلى ظروفه التاريخية؛ فسأتناول بالبحث:

أولًا: فلسفته الخالصة، وبخاصة نظريته في الزمن.

ثانيًا: فلسفته في التاريخ، كما بسطها في كتابه «مدينة الله».

ثالثًا: نظريته في الخلاص، كما عرضها ليناهض بها البلاجيين.

أولًا: الفلسفة الخالصة

إن القديس أوغسطين — في معظم الأحيان — لا يشغل نفسه بالفلسفة الخالصة، فإذا هو فعل أبدى في ذلك مقدرة عظيمة جدًّا. وهو أول فيلسوف من سلسلة طويلة من الفلاسفة، تأثرت آراؤهم التأملية الخالصة بضرورة مجاراتهم لما ورد في الكتاب المقدس، ولستَ تستطيع أن تقول هذا القول عن الفلاسفة المسيحيين الأولين، مثل «أوريجن»؛ فعند «أوريجن» ترى المسيحية والأفلاطونية قائمتين جنبًا إلى جنب، لا تدخل إحداهما في الأخرى. أما القديس أوغسطين، فترى تفكيره المبتكَر في الفلسفة الخالصة قد استثاره ما وجده في بعض نواحي الأفلاطونية، مما لا يتفق مع «سِفر التكوين».

وخير ما كتبه القديس أوغسطين في الفلسفة الخالصة هو الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، مع أنك ترى الطبعات الشعبية لـ «الاعترافات» تنتهي بالكتاب العاشر، على أساس أن ما يتلو ذلك لا متعة فيه، وهو لا يُمتِع لأنه فلسفة جيدة، لا ترجمة حياة؛ فالمشكلة التي تشغل الكتاب الحادي عشر هي: ما دام الخَلق قد تم على نحو ما يقرر الإصحاح الأول من «سِفر التكوين»، وعلى نحو ما يذهب القديس أوغسطين معارضًا بذلك المانويين؛ فقد كان ينبغي أن يتم في أقرب فرصة ممكنة. هكذا يتصور القديس أوغسطين أن يجيء اعتراض المعترض.

وأول نقطة لا بدَّ من تبيانها، إذا أردت أن تفهم ما أجاب به عن ذلك الاعتراض، هي أن فكرة الخَلق من لا شيء — التي كانت بين تعاليم «العهد القديم» — فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كل الغرابة؛ فإذا تحدث أفلاطون عن الخَلق تصوَّر مادة أولية تناولها الله بالتشكيل، وقُل ذلك أيضًا في أرسطو؛ فالإله عندهم أقرب إلى أن يكون فنانًا أو مهندس عمارة منه إلى أن يكون «خالقًا»؛ فالمادة في رأيهم أبدية أزلية لم تُخلق، والذي خلقته إرادة الله هي الصورة وحدها. فجاء القديس أوغسطين وذهب إلى ما يعارض هذا الرأي، وهو مذهب لا مندوحة عنه لكل مسيحي أصيل، وأعني المذهب القائل إن العالم لم يُخلق من مادة بعينها، بل خُلق من لا شيء؛ فالله قد خلق المادة، ولم يكن أمره مقصورًا على التنظيم والترتيب.

إن وجهة النظر الإغريقية القائلة باستحالة الخلق من لا شيء قد عاودت الظهور على فترات في العصور المسيحية، وانتهت إلى مذهب وحدة الوجود، وهو مذهب يرى أن الله والعالم لا يتميز أحدهما عن الآخر، وأن كل شيء في العالم جزء من الله، وقد بلغ تطور هذا المذهب إلى أقصى مداه على يدَي سبينوزا، على أنه مذهب يكاد يجتذب المتصوفة جميعًا، ولهذا كان من العسير على المتصوفة خلال العصور المسيحية أن يظلوا مستمسكين بالأرثوذكسية؛ إذ تعذَّر عليهم الإيمان بأن العالم كائن خارج الله. أمَّا أوغسطين، فلا يرى في هذه النقطة شيئًا من العسر؛ فـ «سِفر التكوين» واضح في هذا الموضوع، وحَسْبه ذلك. ولرأي أوغسطين في هذا الموضوع أهمية جوهرية بالنسبة لنظريته في الزمن.

وهو يسأل: «ماذا — إذن — يكون الزمن؟» «فأنا أعلم ما هو إذا لم يسألني عنه سائل، أما إذا أردت شرحه لمن يسأل وجدتُني جاهلًا به»، فهو يجد الحيرة إزاء مشكلات كثيرة؛ إذ يقول إنه لا الماضي ولا المستقبل موجود وجودًا حقيقيًّا، إنما الموجود هو الحاضر وحده، وما الحاضر إلا لحظة، ويستحيل قياس الزمن إلا وهو في طريقه إلى الزوال، ومع ذلك، فالزمن الماضي والزمن المستقبل حقيقتان؛ فالظاهر أننا في هذا الأمر حيال

متناقضات، والطريقة الوحيدة التي وجدها أوغسطين مخرجًا من هذه المتناقضات هي أن يقول إن الماضي والمستقبل لا يكونان في الفكر إلا حاضرًا، ف «الماضي» لا بدَّ من توحيده بالذاكرة، و«المستقبل» بالتوقع، والذاكرة والتوقع كلاهما حقيقتان قائمتان في الحاضر. وهو يقول إن ثمة أزمانًا ثلاثة؛ «حاضر لأشياء ماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية البصرية، وحاضر الأشياء المستقبلة هو التوقع.»[١] وإذن فقولنا إن ثمة أزمانًا ثلاثة، هي: ماضٍ وحاضر ومستقبل؛ إن هو إلا ضرب من الكلام الذي يخلو من الدقة.

وهو يعلم أن هذه النظرية لم تحل له المشكلات كلها حلًّا صحيحًا «فروحي تتحرَّق رغبةً في معرفة هذا اللغز الشديد التعقيد»، وهو يدعو الله أن يهديه في ذلك سواء السبيل، مؤكدًا لله أن شغفه بالموضوع ليس صادرًا عن حب التطلع الفارغ؛ «إني أعترف لك يا إلهي بأني حتى الآن أجهل حقيقة الزمن.» غير أن صفوة الحل الذي يقترحه هي أن الزمن ذاتي؛ إذ هو قائم في العقل الإنساني الذي يتوقع ويرى ويتذكر،[٢] ويلزم عن ذلك استحالةُ أن يكون ثمة زمن بغير كائن مخلوق،[٣] وأن الحديث عن زمن وقع قبل «الخلق» حديث خالٍ من المعنى.

ولست أوافق شخصيًّا على هذه النظرية، من حيث كونها تجعل الزمن حقيقة عقلية، لكن لا شكَّ في أنها نظرية غاية في القوة تستحق أن تُبحث بحثًا جادًّا، بل إني لأذهب أبعد من ذلك وأقول إنها تتقدم تقدمًا فسيحًا على كل ما عسانا واجدوه في موضوع الزمن في الفلسفة اليونانية، وفيها شرح أجود وأوضح من شرح «كانت» للنظرية الذاتية في الزمن، وهي نظرية أقبلَ عليها الفلاسفة إقبالًا عظيمًا منذ «كانت».

إن النظرية القائلة بأن الزمن إنْ هو إلا مظهر من مظاهر أفكارنا؛ هي إحدى الصور المتطرفة التي سيقت فيها النزعة الذاتية التي أخذت — كما رأينا — تزداد شيئًا بعد شيء في العصور القديمة، منذ عهد بروتاجوراس وسقراط فصاعدًا، وجانبها العاطفي هو وسواس الخطيئة الذي تشبَّث بالعقول، وهو جانب جاء متأخرًا بعد جوانبها العقلية، وهذان النوعان من الذاتية تراهما معروضين معًا عند القديس أوغسطين، الذي انتهت به النزعة الذاتية لا إلى سَبْق «كانت» فحسب في نظرية الزمن، بل كذلك أدت إلى سَبْق

[١] الاعترافات، الكتاب الحادي عشر، الفصل العشرون.

[٢] الاعترافات، الفصل الثامن والعشرون.

[٣] المرجع نفسه، الفصل الثلاثون.

ديكارت في «الكوجيتو» [أنا أفكر، فأنا إذن موجود]، وهو يقول في «نجواه»: «أنت يا من تريد العلم، هل تعلم أنك موجود؟ نعم إنني أعلم ذلك، فمن أين جئت؟ لست أدري، هل تشعر بذاتك واحدةً أم كثرةً؟ لست أدري، هل تشعر بذاتك تتحرك؟ لست أدري، هل تعلم أنك تفكر؟ نعم أعلم ذلك.» وليس يقتصر ذلك على «كوجيتو» ديكارت، بل إنه ليشتمل كذلك على ردٍّ موجَّه إلى جاسندي الذي يقول: «أنا أتحرك، فأنا إذن موجود»، وعلى ذلك فأوغسطين بين الفلاسفة جدير بمكانة عالية.

ثانيًا: مدينة الله

لما اجتاح القوط مدينة روما سنة ٤١٠م لم يكن غير طبيعي من الوثنيين أن يعزوا هذه الكارثة إلى هجر الناس للآلهة القديمة، قائلين إن روما ظلت قوية ما بقيت عبادة «جوبتر» قائمة، أما وقد أدبر الأباطرة عن عبادته، فلم يَعُد يحمي أتباعَه الرومان. وكانت هذه الحجة الوثنية تتطلب ردًّا، فكان كتاب «مدينة الله» — الذي كُتب جزءًا جزءًا فيما بين عامَي ٤١٢–٤٢٧م — هو الرد الذي تقدم به أوغسطين، لكن الكتاب كلما تقدمت به خطوات البحث اتسع نطاقه عما أُريدَ له، حتى بسط تاريخًا كاملًا للمسيحية؛ ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وقد كان كتابًا عظيم الأثر خلال العصور الوسطى، خصوصًا فيما يتعلق بالمعارك التي نشبت بين «الكنيسة» والأمراء العلمانيين.

والكتاب شبيه بغيره من الكتب العظيمة جدًّا، في كونه يرتسم في أذهان من قرءوه، على صورة أفضل من الصورة التي تصادف القارئ — فيما يبدو له عند الوهلة الأولى — حينما يعاود قراءته من جديد. وهو يحتوي على كثير مما يكاد يستحيل على إنسان في عصرنا هذا أن يسلِّم به، وفكرته الرئيسية قد غمضت بعض الشيء؛ لِما في الكتاب من زوائد استطرادية أملَتْها ظروف العصر، غير أن الفكرة الأساسية في مجملها — وهي الموازنة بين «مدينة» هذه الدنيا و«مدينة الله» — ما زالت مصدر وحي لكثيرين، وفي مستطاعنا حتى اليوم أن نبسطها مرة أخرى في لغة غير لغة اللاهوت.

وإذا حذفنا تفصيلات الكتاب عند عرضه، بحيث ركزنا اهتمامنا في الفكرة الرئيسية، أعطينا عن الكتاب صورة أفضل من صورته الحقيقية، بغير موجب؛ لكننا من جهة أخرى لو ركزنا اهتمامنا في التفصيلات كان معنى ذلك أن يفوتنا خير ما في الكتاب وأهم ما فيه. وسأحاول أن أجتنب الخطأين؛ بأن أبدأ أولًا بعرض التفصيلات إلى حد ما، ثم أنتقل إلى الفكرة الرئيسية كما تبدَّت خلال تطورها التاريخي.

يبدأ الكتاب بنظرات أثارها اجتياح روما، وترمي إلى بيان أن العصور السابقة للمسيحية قد شهدت ما هو أشد من ذلك فظاعة، ويقول القديس [أوغسطين] إن عددًا كبيرًا من الوثنيين الذين ينسبون الكارثة إلى المسيحية؛ قد التمسوا إبان موجة الاجتياح التي طغت على روما ملاذًا في الكنائس، ولما كان القوط يدينون بالمسيحية، فقد ضمنوا لهم الأمن في ملاذهم ذاك، مع أن نقيض ذلك شهدته طروادة حين تعرضت لمثل هذا الاجتياح، إذ لم يكن معبد «جونو» وقاية تصلح أن يلوذ بها أحد، كلا ولا ضَمن الآلهةُ صيانة المدينة من عوامل التدمير، ولم يحدث قط أن أَبقى الرومان على معابد المدن التي غزوها، وعلى ذلك فاجتياح روما من هذه الناحية قد كان أهون من معظم تلك الغزوات، وإنما جاءت خفة الفظاعة نتيجة للمسيحية.

وليس يحق للمسيحيين الذين أصابهم اجتياح المدينة بالضر؛ أن يتذمروا، لعدة أسباب؛ فبعض القوطيين الأشرار ربما جاءهم الغُنم على حساب أولئك المسيحيين، لكن هؤلاء القوط سيلقون على ذلك عذابهم في الحياة الآخرة، ولو لقيت كل خطيئة جزاءها في هذه الدنيا لما كان ثمَّة ضرورة ليوم الحساب، ولو كان المسيحيون من ذوي الفضيلة لتحولت آلامهم إلى ما هو خير لهم، ذلك لأن أولياء الله حين يفقدون المتاع الدنيوي لا يفقدون شيئًا ذا قيمة، وليس بذي خطر أن تُترك أجسادهم بعد الموت بغير دفن، لأن كواسر الوحش لن تحُول دون عودة أجسادهم يوم النشور.

ويأتي بعد ذلك موضوع العذارى الفُضليات اللائي انتُهكن إبان الاجتياح؛ فالظاهر أن بعض الناس قد ذهبوا إلى أن أولئك النساء قد فقدن زهرة البكارة بغير ذنب أتينه؛ فيعارض القديس [أوغسطين] هذا القول معارضة غاية في السداد حين يقول: «صه، إن شهوة غيرك يستحيل أن تصيبك أنت بالدنس»، إن العفاف فضيلة يتحلى بها العقل، ولا يزيلها انتهاك الجسد، وإنما يزيلها اعتزام الخطيئة، حتى ولو لم تقم فعلًا بما اعتزمت فعله. وهو يسوق رأيًا في هذا الصدد، وهو أن الله قد أذن بوقوع ما وقع من اغتصاب العذارى، لأن هؤلاء العذارى قد أسرفن في زهوهن بعفافهن، فمن الضلال أن تنتحر المرأة منهن اجتنابًا لاغتصاب جسدها، وذلك يؤدي به إلى نقاش طويل في موضوع «لوكريشيا» التي ما كان ينبغي لها أن تزهق روح نفسها؛ لأن الانتحار خطيئة دائمًا.

على أن تبرئة النساء الفضليات اللائي قد اغتُصبت أجسادهن؛ متوقفة على شرط واحد، وهو ألا يكون هؤلاء النساء قد استمتعن بذلك، أما إذا كن قد وجدن في ذلك متعة فقد لحقت بهن الخطيئة.

وينتقل بعد ذلك إلى ضلال الآلهة الوثنية، فيقول مثلًا: «إن مسرحياتكم، تلك المشاهد التي تعرض مناظر الدنس، وعبث الإباحية؛ لم يُدخِلها في روما أولَ الأمر ما لَحِق الناسَ من فساد، إنما جاءت إلى روما استجابةً لطلب مباشر من آلهتكم»،[٤] وإنه لخير للإنسان أن يعبد رجلًا فاضلًا مثل «سيبيو» من أن يعبد آلهة لا يلتزمون حدود الفضيلة. وأما عن اجتياح روما، فلا ينبغي للمسيحيين أن يهتموا له، لأنهم سيجدون العوض في «مدينة الله التي سيحجُّون إليها».

إن المدينتين — المدينة الأرضية والمدينة السماوية — تمتزجان إحداهما بالأخرى في هذه الدنيا، أمَّا في الحياة الآخرة فسيتميز الرشد من الغي. إنه ليس في مستطاعنا أن نعرف في هذه الحياة مَن ذا يكون في نهاية الأمر مِن زمرة الأخيار، ليس في مستطاعنا معرفة ذلك حتى عن أعدائنا الظاهرين.

وهو ينبئنا بأن أشق جزء من أجزاء الكتاب هو الذي سيختص بتفنيد الفلاسفة، على أن المسيحيين على اتفاق إلى حد كبير مع خيرة أولئك الفلاسفة؛ فهم مثلًا يتفقون معهم فيما يتعلق بالخلود وبخلق الله للعالم.[٥]

إن الفلاسفة لم ينبذوا عبادة الآلهة الوثنية، وكانت تعاليمهم الخلقية ضعيفة؛ لأن تلك الآلهة كانت على ضلال. وليس يرمي القديس أوغسطين إلى جعل الآلهة الوثنية أساطير من خلق الخيال، بل هي في رأيه موجودة، غير أنها من الشياطين. لقد أحب أولئك الآلهة أن تُروى عنهم القصص القذرة، لأنهم أرادوا السوء بالإنسان؛ فمعظم الوثنيين يُنزِلون أفعال «جوبتر» منزلة أعلى من تعاليم أفلاطون أو آراء «كاتو». إن أفلاطون الذي لم يكن يجيز للشعراء أن يقيموا في مدينة جيدة الحكومة، قد دلَّ على أنه أجدر بالاحترام من أولئك الآلهة الذين يرغبون في أن يُكرَّموا عن طريق الروايات المسرحية.[٦]

لقد كانت روما دَنِسة بشرورها طَوال عهدها، منذ اغتصاب النساء «السَّابيَّات» فصاعدًا. ويخصص الكاتب فصولًا لعرض الخطيئة التي لحقت بالاستعمار الروماني، وليس صوابًا أن يقال إن روما لم تعانِ الويلات قبل أن تصبح الدولة مسيحية؛ إذ عانت من الغال ومن الحروب الأهلية مثلما عانت على أيدي القوط، بل يزيد.

---

[٤] مدينة الله، ج١، ٣١.

[٥] مدينة الله، ج١، ٣٥.

[٦] مدينة الله، ج٢، ١٤.

وليس التنجيم شرًّا فحسب، بل هو باطل كذلك، ويمكن البرهنة على ذلك باختلاف الحظوظ التي تصيب التوائم الذين يُولَدون تحت نجم واحد.[٧] وكذلك أخطأ الرواقيون في فكرتهم عن «القدر» (وقد كان مرتبطًا بالتنجيم)؛ وذلك لأن الملائكة والناس لهم إرادة حرة، نعم إن لله علمًا سابقًا بما نقترفه من خطايا، لكننا لا نقترف الإثم بسبب معرفته تلك. ومن الخطأ أن نظن أن الفضيلة مَجلَبة للشقاء، حتى في هذه الحياة الدنيا؛ فالأباطرة المسيحيون — من ذوي فضيلة — كانوا سعداء حتى ولو لم يكونوا مجدودين في حظوظهم، وكان قنسطنطين وثيودوسيوس محظوظَين إلى جانب ما نعما به من سعادة، أضف إلى ذلك أن المملكة اليهودية قد لبثت قائمة ما لبث اليهود مستمسكين بصدق العقيدة الدينية.

وهو يعرض أفلاطون عرضًا يُبدي فيه ميلًا شديدًا إلى هذا الفيلسوف الذي يضعه في مقدمة الفلاسفة جميعًا؛ فكافَّة هؤلاء ينبغي أن يفسحوا له مكان الصدارة بينهم: «ليرحلْ طاليس عنا بمائه، وأنكسمانس بهوائه، والرواقيون بنارهم، وأبيقور بذرَّاته»؛[٨] فهؤلاء جميعًا كانوا ماديين، أما أفلاطون فلم يكن، إنه رأى أن الله لم يكن كائنًا ماديًّا، بل الأشياء المادية كلها قد استمدت وجودها من الله، ومن شيء آخر يتصف بالثبات. كذلك كان أفلاطون على حق حين قال إن الإدراك الحسي ليس مصدرًا للحقيقة. والأفلاطونيون هم خير الفلاسفة جميعًا في المنطق والأخلاق، وهم أقربهم إلى المسيحية، «وإنه ليُقال إن أفلوطين الذي تأخر به العهد فعاش منذ أمد قريب، قد كان أدق الناس فهمًا لأفلاطون». أما أرسطو فهو أدنى منزلةً من أفلاطون، ولو أنه يعلو الآخرين علوًّا بعيدًا، ومع ذلك فكلاهما قد ذهب إلى أن الآلهة جميعًا يتصفون بالخير، وعبادتهم واجبة.

ويعارض القديس أوغسطين جماعة الرواقيين الذين تنكَّروا للعواطف جميعًا؛ إذ يقول إن عواطف المسيحيين قد تكون سببًا في الفضيلة، فلا ينبغي أن نحارب الغضب أو الإشفاق لذاتهما، بل يجب أن نبحث أولًا عن الأسباب التي أدت إليهما.

والأفلاطونيون على صواب فيما قالوه عن «الله»، لكنهم مخطئون فيما ذكروه عن الآلهة. كذلك أخطئوا في عدم اعترافهم بـ «التجسيد».

[٧] لم يكن أو غسطين مبتكرًا لهذه الحُجة، بل هي مُستقاة من عضو شكاك من أعضاء الأكاديمية، وهو «كارنيدس». راجع Cumont في كتابه «الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية»، ص١٦٦.

[٨] مدينة الله، ج٨، ٥.

وفي الكتاب مناقشة مستفيضة عن الملائكة والشياطين، لها صلة بأتباع الأفلاطونية الجديدة؛ فالملائكة قد يتصفون بالخير وقد يتصفون بالشر، أما الشياطين فأشرار دائمًا؛ فمعرفة الأشياء الدنيوية بالنسبة للملائكة خسَّة (ولو أنهم ملمُّون بها). ويذهب القديس أوغسطين إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن العالم المُحَس أحطُّ منزلةً من العالم الأزلي.

ويبدأ الكتاب الحادي عشر في وصف طبيعة «مدينة الله»؛ فمدينة الله قِوامها جماعة الأخيار، والعلم بالله لا وسيلة له إلا عن طريق المسيح؛ فهنالك أشياء يمكن معرفتها بالعقل (كما هي الحال عند الفلاسفة). أما عن سائر المعرفة الدينية فلا مندوحة لنا في الحصول عليها سوى الكتاب المقدس. ولا يجوز لنا أن نحاول فهم الزمان والمكان قبل خلق العالم؛ فليس ثمة زمان قبل «الخلق»، وليس ثمة مكان حيث لا عالم.

وكل كائن أحاطت به البَركة أزلي، لكن ليس كل ما هو أزلي قد حلَّت به البَركة، مثال ذلك جهنم والشيطان؛ فقد سبق اللهُ إلى معرفة آثام الشياطين قبل اقترافها، لكنه كذلك قد سبق إلى معرفة فائدتهم في إصلاح الكون بصفة عامة، وذلك شبيه بالمقابلة في علم البلاغة.

ولقد أخطأ «أوريجن» في ظنِّه بأن الأرواح قد أُعطيت أجسادًا على سبيل العقاب، ولو كان الأمر كذلك لكان نصيب الأرواح الشريرة أجسادًا سيئة، لكن الشياطين — حتى أسوأهم — لهم أجساد من هواء، وهي خير من أجسادنا.

وعلة خلق العالم في ستة أيام هي أن العدد ستة عدد كامل (أعني أنه يساوي حاصل جميع عوامله).

وبين الملائكة أخيار وأشرار، لكن حتى الملائكة الأشرار ليس في جوهرهم ما ينافي طبيعة الله؛ فأعداء الله ليسوا أعداءه بحكم طبائعهم، بل بإملاء إرادتهم، وليس للإرادة الشريرة علَّة «فاعلة»، لكن علتها دائمًا علة «ناقصة الفعل»، وليست الإرادة الشريرة إذن «نتيجة» لتلك العلة، بل هي «نقص» نتج عنها.[٩]

وعُمْر العالَم أقل من ستة آلاف عام، وليس سير التاريخ دائريًّا كما يفترض بعض الفلاسفة، «فالمسيح قد مات مرة واحدة من أجل خطايانا».[١٠]

[٩] في الأصل الإنجليزي مقابلة لفظية بين كلمتَي efficient وdeficient، وبين كلمتَي effect وdefect، مما يتعذَّر نقله إلى العربية. (المعرِّب)

[١٠] الرومان فصل ٦؛ التسالونيون فصل ٤.

ولو كان أبوانا الأولان لم يقترفا إثمًا لما لَحِق بهما الموت، لكنهما اقترفا الإثم، فحقَّ على خَلَفهما كله أن يموت؛ فأكْل التفاحة لم يَعُد عليهما بالموت الطبيعي فحسب، بل كان من نتائجه كذلك الموت الأبدي (أي اللعنة).

وأخطأ فورفوريوس في رفضه بأن يكون للقديسين أجساد في الجنة، بل سيكون لهم أجساد خير من جسد آدم قبل سقوطه، وستكون أجسادهم روحانية وإن لم تكن أرواحًا، ولن تكون بذات ثقل، وسيكون للرجال أجسام الذكور، وللنساء أجسام النساء، والذين ماتوا في طفولتهم سيُبعثون في أجسام البالغين الرشد.

وخطيئة آدم كان من شأنها أن تعود بالموت الأبدي على الإنسانية كلها (أي باللعنة) لولا رحمة الله التي أنقذت كثيرين من ذلك الوبال. والخطيئة مصدرها الروح لا الجسد. وقد أخطأ الأفلاطونيون والمانويون على السواء في نسبتهم الخطيئةَ إلى طبيعة الجسد، ولو أن الأفلاطونيين لم يبلغوا من فداحة الخطأ ما بلغه المانويون. وقد كان من العدل أن تعاقَب الإنسانية كلها من أجل خطيئة آدم؛ لأنه من نتائج هذه الخطيئة أصبح الإنسان جسديًّا في عقله، بعد أن كان من الجائز له أن يكون روحانيًّا في جسده.[١١]

وهذا ينتهي بنا إلى مناقشة طويلة دقيقة في الشهوة الجنسية، التي استولت علينا كجزء من عقابنا على خطيئة آدم. وهذه المناقشة غاية في الأهمية؛ لأنها تكشف لنا عن نفسية مَن أخذوا عندئذٍ بمبدأ الزهد؛ ولذا فلا بدَّ لنا من تناولها بالعرض، ولو أن القديس [أوغسطين] يعترف بأن موضوعها ينِدُّ عن الاحتشام، وفيما يلي نظريته التي تقدَّم بها.

لا بدَّ من الاعتراف بأن الاتصال الجنسي في الزواج لا خطيئة فيه، على شرط أن تكون الغاية المقصودة منه هي النسل، ومع ذلك فحتى في الزواج ترى الرجل الفاضل متمنيًا أن يؤدي العملية الجنسية بغير شهوة، فالناس حتى في حالة الزواج يشعرون بالخجل من العلاقة الجنسية، بدليل رغبتهم في إخفائها؛ وذلك لأن «هذا الفعل الطبيعي المشروع (منذ أبوينا الأولَين) يصاحبه شعور بالخجل من هذا العقاب». ولقد ذهب الكلبيون إلى وجوب أن يتخلى المرء عن شعوره بالخجل، ولم يسمح «ديوجنيس» لنفسه بمثل هذا الشعور أن يتولاه قط، متمنيًا أن يكون شبيهًا بالكلب في كل أموره، ومع ذلك فحتى «ديوجنيس» هذا لم يسعه بعد محاولة واحدة من الناحية العملية سوى أن ينصرف عن هذا التطرف في محو الشعور بالخجل؛ فإن ما يثير في الناس الخجل من شهوتهم هو أن هذه الشهوة لا

[١١] مدينة الله، فصل ١٤–١٥.

تخضع للإرادة، وقد كان في وسع آدم وحواء — قبل السقوط — أن يجعلا الصلة الجنسية بينهما بغير شهوة، ولكنهما في الواقع لم يفعلا ذلك. إن أصحاب الحِرف اليدوية حين يزاولون حِرفهم؛ يحركون أيديهم بغير شهوة، وعلى هذا النحو كان في مستطاع آدم — لو كان قد اجتنب شجرة التفاح — أن يؤدي العملية الجنسية خالية من الانفعالات التي تتطلبها الآن، وكان من الممكن للأعضاء الجنسية — كسائر أعضاء الجسد — أن تَصدَع بأمر الإرادة؛ فضرورة الشهوة في الاتصال الجنسي هي بمثابة العقاب على خطيئة آدم، ولولا ذلك لأمكن للعملية الجنسية أن تخلو من اللذة. تلك هي نظرية القديس أوغسطين في المسألة الجنسية، بعد حذف بعض التفصيلات الفسيولوجية، التي أصاب المترجم في عدم نقلها عن أصلها اللاتيني الذي يساعد بغموضه على الاحتفاظ بروح الاحتشام عند ذكر هذه الأجزاء.

وواضح من الفقرة السابقة أن ما يميل بالزاهد إلى كراهية الأمور الجنسية هو عدم خضوعها للإرادة، ويقول الزاهدون في هذا الصدد إن الفضيلة تتطلب سيطرة تامة من الإرادة على البدن، لكن مثل هذه السيطرة لا تكفي لإمكان القيام بالعملية الجنسية، وإذن فالعملية الجنسية — فيما يبدو — لا تتسق مع الحياة التي تبلغ من الفضيلة درجة كمالها.

لقد انقسم العالم منذ «سقوط آدم» إلى اليوم مدينتين؛ أما إحداهما فستحكم مع الله حكمًا سرمديًّا، وأمَّا الأخرى فستظل مع الشيطان، وينتمي هابيل إلى مدينة الله، وقد شاءت رحمة الله، وما خطَّه في لوح القدر، أن يكون هابيل زائرًا على هذه الأرض، على أن يظل منتميًا إلى السماء باعتبارها موطنًا له، وكذلك ينتمي الآباء الرؤساء إلى مدينة الله. ولما تعرَّض القديس أوغسطين لمناقشة موت «متَّى شالح» انتهى به البحث إلى الموضوع الشائك، وهو مقارنة «الترجمة السبعينية للإنجيل» بـ «الترجمة الشعبية»؛ فالحقائق المذكورة في «الترجمة السبعينية» تنتهي إلى النتيجة القائلة بأن «متَّى شالح» قد عاش بعد الطوفان بأربعة عشر عامًا، مع أن ذلك مستحيل؛ لأنه لم يكن في «سفينة نوح». وأما «الترجمة الشعبية» فتنقل عن المخطوطات العبرية، وتذكر حقائق يُستنتج منها أنه مات في عام الطوفان. ويذهب القديس أوغسطين في هذه النقطة إلى أن القديس جيروم (صاحب الترجمة الشعبية للإنجيل) والمخطوطات العبرية لا بد أن تكون صوابًا. على أن بعض الناس كانوا يعتقدون أن اليهود قد تعمدوا إدخال الخطأ في المخطوطات العبرية، صادرين في ذلك عن حقد على المسيحيين، وهو فرضٌ يرفضه [القديس أوغسطين]. لكن

«الترجمة السبعينية» — من ناحية أخرى — لا بد أن تكون وحيًا إلهيًّا؛ والنتيجة الوحيدة لهذا كله هي أن الناسخين في عهد بطليموس قد أخطئوا في نقل «الترجمة السبعينية». ولما أراد القديس أوغسطين أن يتحدث عن ترجمات «العهد القديم» قال: «لقد قبلتِ الكنيسةُ ترجمة السبعين كما لو لم تكن هناك ترجمة سواها، وذلك لأن عددًا كبيرًا من المسيحيين اليونان يعتمدون على هذه الترجمة كل الاعتماد، ولا يعلمون إن كان ثمة ترجمة سواها أو لم يكن، وكذلك جاءت ترجمتنا اللاتينية عن هذه الترجمة السبعينية أيضًا، ولكن جاء قسيس عالم يُدعى «جيروم» — وهو لغوي كبير — فترجم الكتاب المقدس نفسه من العبرية إلى اللاتينية، وعلى الرغم من أن اليهود يؤكدون صحة عمله العلمي صحة تامة، ويتهمون «السبعين» بالوقوع في الخطأ أحيانًا، إلا أن «كنائس المسيح» لا ترى أن يكون رجل واحد أفضل من كثيرين، وبخاصة إذا كان هؤلاء الكثيرون قد اختارهم القسيس الأعلى للقيام بهذا العمل.» ويصدِّق [القديس أوغسطين] القصة التي تروي تطابق الترجمات السبعين تطابقًا معجزًا، لأن كل واحد من المترجمين السبعين كان يترجم مستقلًّا عن الآخرين، ويرى أوغسطين أن هذا الاتفاق التام في ترجماتهم دليل على أن «الترجمة السبعينية» قد أُوحي بها من الله، غير أن النسخة العبرية موحًى بها كذلك؛ وإذن فلا سبيل إلى القطع برأي في صحة الترجمة التي قام بها جيروم. وقد كان من الجائز أن يؤيد أوغسطين ترجمة جيروم تأييدًا حاسمًا، لو لم يعترك هذان القديسان معًا حول ما قيل عن القديس بطرس من ميول وصولية.[١٢]

وهو يذكر في كتابه ما يدل على اتفاق زمني بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوَّث، فيروي لنا أن «إينياس» قد جاء إلى إيطاليا حين كان «عبدون»[١٣] قاضيًا في إسرائيل، وأن آخر أعمال الاضطهاد سيتم في عهد رجل معادٍ للمسيح، غير أن موعد ذلك لا يزال مجهولًا.

وبعد أن يورد في كتابه فصلًا رائعًا يهاجم به التعذيب كوسيلة من وسائل المحاكمات، يمضي القديس أوغسطين في حديثه متحديًا الأكاديميين المُحدَثين الذين ذهبوا إلى وجوب الشك في كل شيء: «إن كنيسة المسيح تمقت هذه الشكوك على أنها ضرب من الجنون؛ لأن لديها العلم اليقين الذي لا يأتيه الشك أبدًا فيما تعرفه من أمور»؛ فينبغي أن نؤمن بصدق

[١٢] الغلاطيون، ج٢، ١١–١٤.

[١٣] لا نعرف عن «عبدون» إلا أن له أربعين ولدًا، وثلاثين ابنًا من أبناء أخواته، وأن هؤلاء جميعًا ركبوا حميرًا (القضاة، إصحاح ١٢ و١٤).

الكتاب المقدس. ويمضي في حديثه قائلًا إنه يستحيل أن تقوم فضيلة حقة بغير ديانة حقة؛ فالفضيلة الوثنية «ينتهكها الشياطين القذرون الوقحون بنفوذهم»، فما هو فضيلة لدى المسيحي يكون رذيلة عند الوثني: «فهاتيك الأشياء التي تعدُّها (الروح) من الفضائل — وبذلك تنصرف إليها بكل قوتها — إذا لم ترجع في أصلها إلى الله فهي بغير شك إلى الرذائل أقرب منها إلى الفضائل»؛ فأولئك الذين لا ينتمون إلى هذه الجماعة (الكنيسة) سيعانون شقاء أبديًّا: «إنه في معاركنا التي تنشب بيننا على هذه الأرض، إما أن ينتصر الألم، ثم يمحو الموت إحساسنا بذلك الألم، وإما أن تنتصر غرائزنا الطبيعية فيُمحى الألم بانتصارها. أما هناك، فالألم سيظل قائمًا إلى الأبد، وستعاني غرائزنا الطبيعية عذابًا إلى الأبد، كلاهما يبقى إلى الأبد قائمًا لكي يظل العقاب المحكوم به موصولًا غير مقطوع.»

وهنالك بعثان؛ بعث للروح عند الموت، وبعث للجسد في يوم الحساب. وبعد مناقشته لطائفة مختلفة من المشكلات الخاصة بـ «العهد الألفي السعيد» (أي: النعيم الموعود)، وبما يترتب على ذلك من أفعال يأجوج ومأجوج، ينتقل إلى نص وارد في الجزء الثاني من «التسالونيكيين» (ج٢، ١١–١٢)، وهو: «إن الله سيُغشِّي على قلوبهم بوهمٍ قوي، فيصدِّقون الكذب، وتحقُّ عليهم جميعًا اللعنة، أولئك الذين لم يؤمنوا بالحق، بل وجدوا متعتهم في الفجور»؛ فقد يعتقد بعض الناس أن من الإجحاف أن يبدأ الله القادر على كل شيء بخداعهم، ثم يعاقبهم على انخداعهم، لكن القديس أوغسطين لا يرى في ذلك شيئًا من تناقض، «فما دامت قد حقَّت عليهم اللعنة فهم على ضلال، وما داموا على ضلال فقد حقَّت عليهم اللعنة، وضلالهم قضاء خفيٌّ من الله عليهم، وهو خفي بما يقتضيه العدل، وعادل عدلًا خفيًّا؛ هذا هو حكم الله الذي ما انفكَّ يحكم منذ بدأ العالم.» ويعتقد القديس أوغسطين أن الله قد قسم الإنسان قسمين؛ مَن رضي عنهم، ومَن غضب عليهم، لا على أساس حسناتهم أو سيئاتهم، بل قسمهم هكذا جزافًا؛ فالكل على السواء يستحقون اللعنة، وعلى ذلك فليس لدى المغضوب عليهم ما يبرر تذمرهم مما أصابهم. ويتضح من الفقرة السالفة المقتبَسة من ا القديس بولس أن الأشرار أشرار لأنهم من المغضوب عليهم، وليسوا هم بالمغضوب عليهم لأنهم أشرار.

وبعد بعث الجسد، ستحترق أجساد الذين حقَّت عليهم اللعنة احتراقًا أبديًّا دون أن تفنى، وليس في ذلك من عجب، فهو يحدث للسَّمندر (حيوان خرافي) كما يحدث لجبل إطنة. وعلى الرغم من أن الشياطين ليس لها أجساد مادية، إلا أنه من الممكن إحراقها بنار مادية. وليس عذاب الجحيم مما يطهِّر الأدران، ولن تخفَّ حدَّته بشفاعات الأولياء،

وقد أخطأ «أوريجن» في ظنه بأن الجحيم ليست أبدية، وستحقُّ اللعنة على الزنادقة وعلى الكاثوليك الآثمين.

وينتهي الكتاب بوصف رؤية القديس لله في السماء، ورؤيته للنعيم الأبدي في «مدينة الله».

قد لا تتضح أهمية هذا الكتاب من الخلاصة التي أسلفناها؛ فالجانب ذو الأثر من جوانب الكتاب هو فصلُه «الكنيسةَ» عن «الدولة»، بما يترتب على ذلك في وضوح من أن «الدولة» لا تستطيع أن تكون جزءًا من «مدينة الله» إلا إذا خضعت للكنيسة في كل الأمور الدينية. ولقد لبث هذا المبدأ هو مبدأ الكنيسة منذ ذلك التاريخ؛ فالقديس أوغسطين هو الذي أمدَّ «الكنيسة الغربية» خلال العصور الوسطى كلها، وإبَّان ازدياد السلطة البابوية شيئًا فشيئًا، وفي كل ما نشب بين البابا والإمبراطور من صراع، أقول إن القديس أوغسطين هو الذي أمدَّ الكنيسة الغربية في كل ذلك بالأساس النظري الذي تقيم عليه سياستها. لقد كانت «الدولة اليهودية» إبان العصر الأسطوري الذي ساده «القضاة»، وإبان الفترة التاريخية التي أعقبت العودة من الأَسر البابلي؛ دولة دينية، وكان على «الدولة المسيحية» أن تحذو حذوها في هذا الصدد. ولقد تمكنت الكنيسة إلى حد كبير من تحقيق المثل الأعلى المتمثل في «مدينة الله» بفضل ضعف الأباطرة، وضعف الكثرة الغالبة من الملوك الغربيين في العصور الوسطى. أما في الشرق — حيث كان الإمبراطور قويًّا — فلم يتم هذا التطور أبدًا، وظلت الكنيسة أكثر خضوعًا للدولة بكثير عما آلت إليه في الغرب.

وجاءت «حركة الإصلاح الديني» فأحيَتْ مذهب القديس أوغسطين في الخلاص، لكنها نبذت تعاليمه النظرية، واتبعت إرَزْم؛[١٤] ويرجع ذلك منها — إلى حد كبير — إلى ضرورات المواقف العملية التي نجمت عن صراعها مع الكاثوليكية، غير أن الإرَزْمية البروتستنتية لم تكن مخلصة بكل قلبها للحركة؛ ولذلك ظل أكثر أتباع البروتستنتية تدينًا متأثرين بالقديس أوغسطين، فأخذ «منكرو التعميد» و«رجال الملكية الخامسة» و«الكويكريون» عن أوغسطين جزءًا من تعاليمه، ولو أنهم كانوا أقل منه اهتمامًا بسلطة الكنيسة. لقد تمسك أوغسطين بالمبدأ القائل بأن كل شيء قد خُط قدَره قبل خلقه، كما تمسك بمبدأ التعميد من أجل الخلاص من الخطيئة، لكن هذين المبدأين لا يتَّسق أحدهما بالآخر اتساقًا

[١٤] المذهب الإرَزْمي يقول بوجوب خضوع الكنيسة للدولة.

تامًّا، فنبَذ البروتستنت المتطرفون الثاني منهما، ومع ذلك فقد لبثت فلسفتهم في الحشد والنشر تابعة لأوغسطين.

وقليل مما جاء في كتاب «مدينة الله» مبتكَر أصيل؛ ففلسفة الحشر والنشر فيه مستمَدة من أصول يهودية، جاء معظمها إلى المسيحية عن طريق «كِتاب الوحي». ومبدأ الجبرية والاختيار مستمَد من القديس بولس، ولو أن القديس أوغسطين قد طوَّره تطورًا أخصب امتلاءً، وأكثر منطقًا مما نجده عليه في «الرسائل». والتفرقة بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوَّث مبسوطة بسطًا واضحًا في «العهد القديم»، وكل ما عمله القديس أوغسطين هو المطابقة بين عناصرها، وعَقْد الصلة بينهما وبين تاريخ عصره، على صورة تجعل المسيحيين يتقبلون سقوط الإمبراطورية الغربية، وما أعقب ذلك من فترة سادها الفوضى، دون أن ينال ذلك من عقيدتهم الدينية فيرجَّها في نفوسهم رجًّا عنيفًا بغير موجب.

إن التاريخ كما يصوِّره اليهود — في ماضيه ومستقبله — يصادف قبولًا قويًّا في نفوس المظلومين والمنحوسين في كل العصور، فوفَّق القديس أوغسطين بين هذه الصورة للتاريخ وبين مقتضيات العقيدة المسيحية، كما وفَّق ماركس بينها وبين الاشتراكية، فلكي تفهم ماركس من الوجهة النفسية عليك باستخدام القاموس الآتي في تفسير الألفاظ:

يهوا = المادية الديالكتيكية.
المسيح = ماركس.
الأخيار = سواد الشعب.
الكنيسة = الحزب الشيوعي.
الظهور الثاني = الثورة.
جهنم = عقاب الرأسمالية.
النعيم الموعود = الدولة الواحدة الشيوعية.

فالألفاظ التي إلى اليمين تعبر عن المضمون الشعوري الذي تحويه الألفاظ التي إلى اليسار، وهذا المضمون الشعوري الذي يَأْلفه الذين نشئوا في جوٍّ مسيحي أو يهودي هو الذي يقرِّب فلسفة ماركس في الحشر والنشر إلى الأذهان فيصدقها الناس، وتستطيع أن تُعِد قاموسًا شبيهًا بهذا للنازيين، غير أن تصوراتهم أوضح من تصورات ماركس ميلًا إلى «العهد القديم» الخالص، وبعدًا عن المسيحية، ومسيحهم أقرب شبهًا بالمقَّابيين منه بالمسيح.

ثالثًا: مشكلة بلاجيوس

ينصرف أوغسطين في جزء كبير من أقوى جوانب لاهوته أثرًا؛ إلى مناهضة زندقة بلاجيوس. وقد كان «بلاجيوس» هذا رجلًا من «ويلز»، واسمه الحقيقي «مورجان»، ومعناها «رجل البحر»، وهو نفسه معنى لفظة «بلاجيوس» في اليونانية. وكان رجلًا من رجال الكنيسة المثقفين المحبَّبين إلى النفوس، ولم يذهب في تعصبه الديني إلى ما ذهب إليه كثيرون من معاصريه؛ فقد آمن بالإرادة الحرة، وشك في مبدأ الخطيئة الأولى، وذهب إلى أن الناس حين يتصرفون بمقتضى الفضيلة، فإنما يفعلون ذلك بفضل ما يبذلونه من جهد أخلاقي، فإذا جاء فعلهم صوابًا، وكانوا من الأرثوذكس؛ ذهبوا إلى الجنة جزاء ما أتَوا من فضيلة.

فعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تبدو الآن بغير جديد يستوقف النظر، إلا أنها قد سببت في ذلك العصر اضطرابًا شديدًا، وأُعلنَ أنها زندقة، وكان ذلك يرجع في أغلبه إلى جهود بذلها القديس أوغسطين، ومع ذلك فقد صادفتْ نجاحًا ملحوظًا، وإن يكن نجاحًا إلى حين؛ فاضطُر أوغسطين إلى الكتابة إلى رئيس الكنيسة في أورشليم، يحذِّره من هذا الكنسي الزنديق الماكر، الذي حمل عددًا كبيرًا من رجال اللاهوت في الشرق على اعتناق آرائه، وحتى بعد اتهامه، قام قوم آخرون يُطلَق عليهم «أشباه البلاجيين» يدافعون عن مبادئه بعد وضعها في صورة مخففَّة، ولم تستطع تعاليم القديس أوغسطين الأشد من معارِضتها صفاءً أن تظفر بنصر كامل — خصوصًا في فرنسا — إلا بعد زمان طويل؛ ففي فرنسا تم اتهام «أشباه البلاجيين» الزنادقة نهائيًّا في «مجمع أورنج» سنة ٥٢٩م.

ذهب القديس أوغسطين إلى أن آدم — قبل «السقوط» — كانت له إرادة حرة، وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف خطيئته، لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء دخلهما الفساد، الذي انتقل منهما إلى خَلَفهما كله، ولم يَعُد أحد من هذا الخَلَف يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة، فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة من الله، ولما كنا جميعًا قد ورثنا خطيئة آدم حقَّت علينا اللعنة الأبدية جميعًا. وكل من يموت بغير تعميد — حتى الرُّضَّع من الأطفال — مصيره جهنم حيث يَصلَى عذابًا لا ينتهي، وليس من حقنا أن نتذمر من هذا الجزاء؛ لأننا جميعًا أشرار (وقد ذكر القديس في كتاب «الاعترافات» الجرائم التي اقترفها وهو في المهد)، لكن الله برحمته — التي يرحم بها من يشاء — يختار فريقًا ممن نالهم التعميد، فيذهب به إلى الجنة، وهؤلاء هم المرضيُّ عنهم، لكنهم لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيِّرون؛ فنحن كلنا فاجرون فجورًا تامًّا، إلا من شاء الله برحمته أن يرفع عنه فجوره، وهذه الرحمة الإلهية قاصرة على من رضي عنهم، ولا

تستطيع أن تجد علة لخلاص فريق ولعنة فريق آخر، فذلك محض اختيار من الله لا تدفعه إليه الدوافع؛ فاللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته، وكلاهما معًا يكشفان عما يتصف به الله من خير.

إن الحُجج التي تؤيد هذا المبدأ القاسي — ذلك المبدأ الذي أحياه «كلفن»، وأقلعت عنه الكنيسة الكاثوليكية منذ ذلك الحين — موجودة في كتابات القديس بولس، خصوصًا في «رسالته» إلى الرومان، وهي حُجج يتناولها أوغسطين كما يتناول القانونَ رجلُ القانون؛ فشرْحُه لها يدل على قدرته، حتى لقد أخرج من النصوص كل ما يمكن استخلاصه منها من المعاني، ولا يسعك في النهاية إلا أن تقول عن بعض النصوص — بعد إفرادها وعزلها عن بقية النصوص — إنها تحمل من المعنى ما يزعم لها أوغسطين، لا أن تقول إن القديس بولس قد ذهب إلى هذا المبدأ أو ذاك مما قد استخلصه أوغسطين من النصوص؛ فقد يبدو لنا غريبًا ألا يقع القول بلعنة الأطفال غير المعمَّدين موقعًا أليمًا في النفوس، وأنه على العكس من ذلك يُتخَذ دليلًا على أن الله خَيِّر، غير أن اعتقاده في خطيئة الإنسان قد ملأ شعاب نفسه، حتى لقد آمن حقًّا بأن الأطفال الحديثي الولادة أعضاء من جسم الشيطان. وتستطيع أن تردَّ شطرًا كبيرًا من الجوانب التي هي أقسى جوانب الكنيسة في العصور الوسطى؛ إلى إحساس أوغسطين، هذا الإحساس المكتئب بما يعمُّ الكون من إثم.

ولا يصطدم أوغسطين اصطدامًا حقيقيًّا إلا بمشكلة عقلية واحدة، وليست هذه المشكلة هي العجب في حسرة من أن يُخلق الإنسان إطلاقًا، ما دامت الأغلبية العظمى من البشر قد كُتب عليها أن تَصلَى عذابًا سرمديًّا؛ إنما مشكلته هي هذه: إذا كانت الخطيئة الأولى قد ورثها الناس عن آدم — كما يذهب القديس بولس في تعاليمه — إذن فلا بد أن تكون الروح — مثل الجسد — وليدة الأبوين؛ ذلك لأن الخطيئة خطيئة الروح لا الجسد، فهو يرى في هذا الرأي مشكلات عسيرة، لكنه يقول إنه ما دام الكتاب المقدس قد سكت عنها فيستحيل أن يكون الوصول إلى رأي صحيح فيها مما يهم في موضوع الخلاص، وعلى ذلك فهو يترك المشكلة بغير حل.

إنه لأمر عجيب أن يُعنَى آخر مَن ظهر من رجال ذوي قدرة عقلية قبل العصور المظلمة، لا بإنقاذ المدنيَّة أو طرد البرابرة أو إصلاح مفاسد الإدارة الحكومية؛ بل يُعنَون بالتبشير بحسنات عدم زواج المرأة، وبما ينزل على الأطفال غير المعمَّدين من لعنة، فإذا علمنا أن هذه هي الشواغل الرئيسية التي أسلمَتْها الكنيسة إلى البرابرة الذين اعتنقوا المسيحية؛ لم يَعُد أمامنا ما يبرر العجب من أن العصر الذي تلا ذلك قد بزَّ معظم العصور التي تقع في المراحل التاريخية وقوعًا صريحًا، في مدى ما ساده من قسوة وخرافة.

الفصل الخامس

القرنان الخامس والسادس

شهد القرن الخامس غزوة البرابرة، وسقوط الإمبراطورية الغربية، فبعد موت أوغسطين سنة ٤٢٠م لم يكن ثمة فلسفة إلا قليلًا؛ إذ إن ذلك القرن الخامس قد سادته أفعال التدمير، ومع ذلك، فهي نفسها الأفعال التي رسمت — إلى حد كبير — الخطوط التي كانت أوروبا لتسير عليها فيما بعد وهي في طريقها إلى التطور؛ فهو القرن الذي غزا فيه الإنجليز بريطانيا، ليجعلوها بهذا الغزو «إنجلترا» [أي أرض الإنجليز]، وهو كذلك القرن الذي حولت فيه غزوة «الفرنكيين» بلاد الغال حتى أصبحت «فرنسا»، وهو القرن الذي غزا فيه الوندال إسبانيا، فخلعوا اسمهم على «الأندلس». وفي أواسط هذا القرن حوَّل القديس باتريك أهل أيرلندا إلى المسيحية، وحدث في أرجاء العالم الغربي كله أن قامت ممالك جرمانية جافية، بعد زوال الحكومة المركزية التي كانت تسود الإمبراطورية، فلم يَعُد هناك إمبراطور، وأُهملت الطرق فتقطعت، وأسدلت الحروبُ ستارًا على التجارة التي كانت تقوم على نطاق واسع، وعادت الحياة من جديد إلى الانحصار في حدود إقليمية من الوجهة السياسية والوجهة الاقتصادية معًا، ولم يبقَ للسلطة المركزية وجود إلا في «الكنيسة»، وحتى هناك، كان الاحتفاظ بالسلطة المركزية أمرًا عسيرًا.

وكان القوط أهم القبائل الجرمانية التي غزت الإمبراطورية في القرن الخامس، فقد كان «الهون» دفعوهم إلى الغرب بهجمات شنُّوها عليهم من الشرق، وحاولوا بادئ ذي بدء أن يفتحوا الإمبراطورية الشرقية، لكنهم مُنوا بالهزيمة، فأداروا وجوههم نحو إيطاليا، وكانوا منذ عهد ديوقلتيان يُستخدمون للرومان جنودًا مرتزقة، فعلَّمهم ذلك من فنون الحرب أكثر مما كان يُتاح للبرابرة أن يتعلموه بغير هذا السبيل. وحدث سنة ٤١٠م أن اجتاح «ألارِك» ملك القوط مدينة روما، لكن لقي حتفه في السنة نفسها. وأسدل «أودوفاكر» — ملك الأوستروقوط — ستارَ الختام على الإمبراطورية الغربية عام ٤٧٦م، وظل يحكم

حتى سنة ٤٩٣م، وعندئذٍ اغتاله غادر من أبناء الأوستروقوط أنفسهم، وهو «ثيودورك» الذي كان ملكًا على إيطاليا حتى سنة ٥٢٦م، وسأعود إلى الحديث عنه بعد قليل، فله خطره في التاريخ وفي الأساطير سواء بسواء؛ فهو الذي نراه مذكورًا في «أغنية الظلام» [في الأدب الألماني، معروفة باسم نيبِلَنْجِنْليد] باسم «ديتريش فون برن» (و«برن» هي هنا فيرونا).

وفي الوقت نفسه ثبَّت الوندال أقدامهم في أفريقيا، والفيسيقوطيون في جنوبي فرنسا، والفرنكيون في شمالها.

وفي غضون الغزوة الجرمانية جاءت غارات «الهون» بزعامة «أتلا»، وقد كان «الهون» من سلالة منغولية، ومع ذلك كثيرًا ما ارتبطوا في الأذهان بالقوط، على أنهم — رغم ذلك — حين جاءت الساعة الفاصلة في غزوهم للغال سنة ٤٥١م؛ اعتركوا مع القوط، واستطاع القوط والرومان معًا أن يدحروهم في ذلك العام عند «شالون»، وعندئذٍ وجَّه «أتلا» هجماته إلى إيطاليا، وفكر في السير إلى روما، لولا أن البابا «ليو» ثبَّط من عزيمته، مذكِّرًا إياه أن «أَلارِك» قد مات بعد اجتياحه لروما، بَيد أن امتناعه عن غزو روما لم يمدَّ في أجله؛ إذ وافته منيَّته في العام التالي، وانهارت قوة «الهون» بعد موته.

وفي هذه الفترة التي سادها الفوضى اضطربت «الكنيسة» كذلك من أجل جدال معقَّد الأطراف، دار حول مسألة «التجسيد»، وكان طرَفا الجدالِ رجلين من رجال الكنيسة، هما «كيرلُّس» و«نسطوريوس»، وقد انتهى الأمر — بفعل المصادفة أو ما يشبهها — أن أُعلنَ الأول قديسًا، والثاني زنديقًا. كان «القديس كيرلس» بَطرَق الإسكندرية من سنة ٤١٢م تقريبًا حتى موته سنة ٤٤٤م، وكان «نسطوريوس» بَطرَق القسطنطينية، وكان موضوع النقاش هو العلاقة بين إلهية المسيح وإنسانيته، فهل في المسيح شخصان؛ شخص إلهي وآخر إنساني؟ هذه هي وجهة نظر «نسطوريوس». وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهل طبيعته واحدة، أم أن في شخصه طبيعتين؛ طبيعة إنسانية وأخرى إلهية؟ لقد أثارت هذه المسائل في القرن الخامس ما يكاد لا يصدِّقه الإنسان من الحماسة والغضب؛ «فقد دبَّ خلاف خفيٌّ لا سبيل إلى تلافيه، بين أولئك الذين كانوا أخوَفَ ما يكونون من خلط إلهية المسيح بإنسانيته، وأولئك الذين كانوا أحرَصَ ما يكونون على ألا يُفرِّقوا بين هذين الجانبين في المسيح.»[١]

كان «القديس كيرلس» المدافع عن وحدة المسيح؛ رجلًا غيورًا على الدين غيرة فيها هوَس التعصب؛ فاستخدم منصبه، منصب البَطرَق، في إثارة المذابح ضد الجالية اليهودية

[١] «جِبُنْ» في كتابه المذكور آنفًا، فصل ٤٧.

في الإسكندرية، وقد كانت جالية كبيرة جدًّا، وأشهر ما يشتهر به هو محاكمته ومعاقبته لـ «هيباشيا» غيرَ مستنِد إلى قانون، وهي سيدة ممتازة، واتجهت بمواهبها إلى الرياضة؛ «فانتُزعتْ من عربتها انتزاعًا، وعُريت عن ثيابها، وجُرَّت إلى الكنيسة، وذُبحت ذبحًا وحشيًّا على يدي «بطرس القارئ» وطائفة من المتهوسين الدينيين الغِلاظ القلوب، القُساة بغير رحمة، وكُشط لحمها عن عظامها بمحارٍ حادِّ الأطراف، وقُذف في النار بأعضاء جسدها وهي ترتعش بالحياة. لقد كانت المحاكمة العادلة والعقاب العادل كلما أخذا مجراها يعودان فيختفيان بما يُقدَّم من الهدايا التي تجيء في آونتها المناسبة لذلك»،[٢] وبعدئذٍ لم يعكِّر الفلاسفة صفو الإسكندرية أبدًا.

وآلَمَ «القديسَ كيرلس» أن يعلم أن القسطنطينية قد ضلت سواء السبيل بتعاليم بَطرَقها «نسطوريوس» الذي ذهب إلى أن في المسيح «شخصين»؛ أحدهما إنساني والآخر إلهي، وعلى هذا الأساس عارض «نسطوريوس» ما أَخذ عندئذٍ يشيع، وهو تسمية «العذراء» «أم الله»، قائلًا إنها لم تكن سوى أم لـ «الشخص» الإنساني من المسيح، على حين أن «الشخص» الإلهي منه — وهو الله — لا أم له. وانقسمت الكنيسة رأيين في هذا الموضوع؛ فعلى وجه التقريب يمكن القول بأن الأساقفة فيما يقع شرقي السويس أيَّدوا «نسطوريوس»، بينما أيَّد أساقفة غربي السويس «القديس كيرلس»، وعُقد مجلس في أفسوس سنة ٤٣١م ليفصل في الأمر، ووصل أساقفة الغرب قبل زملائهم، وأخذوا يغلقون الأبواب في وجوه من جاءوا بعد ذلك، ويفصلون في عجلة المتحمس بما يؤيد «القديس كيرلس» الذي كان يرأس الاجتماع، «هذا الصخب الأسقفي، الذي يبعد عنا ثلاثة عشر قرنًا؛ قد خلع على نفسه مسحة من وقار، حين أطلق على نفسه المجلس المسكوني الثالث.»[٣]

ونتيجةً لهذا الاجتماع وُصِم نسطوريوس بالزندقة، فلم يَنقُض ما حُكم عليه به، لكنه أصبح مؤسسًا للمذهب النسطوري، الذي كان له أتباع كثيرون في سوريا وفي أرجاء الشرق جميعًا. وبعد أن انقضَتْ على ذلك عدة قرون باتت النسطورية من القوة في الصين بحيث خُيل للناس أن الفرصة قد سنحت لها لتكون هي الديانة الثابتة الدعائم. ولما ذهب المبشرون المسيحيون من أهل إسبانيا والبرتغال، إلى الهند في القرن السادس عشر،

[٢] المرجع نفسه.

[٣] «جِبُنْ»، نفس الكتاب الآنِف الذِّكر، فصل ٤٧.

وجدوا نسطوريين هناك. وترتب على اضطهاد الحكومة الكاثوليكية في القسطنطينية للنسطوريين؛ تنافرٌ ساعد المسلمين على غزوهم لسوريا.

وكان للنسطوريين لغة استطاعت بفصاحتها أن تغري كثيرين بالانضمام إليهم، لكن الديدان قد أتت على تلك اللغة فأكلتها، أو على الأقل هذا ما يؤكدون لنا صِدقه.

وعرفتْ «أفسوس» كيف تُحِل «العذراء» محلَّ «أرتميس»، لكنها رغم ذلك ما فتئت تشتعل بالحماسة لإلهتها «أرتميس» كما كانت حالها في عهد القديس بولس سواء بسواء. وقيل إن العذراء دُفنت هناك. وبعد موت «القديس كيرلس» حاول رؤساء الطائفة الدينية في أفسوس أن يدفعوا بنصرهم إلى آخر شوطه، فتردَّوا في زندقة من نوع يناقض زندقة «نسطوريوس»، وهي ما يُطلَق عليه اسم «الزندقة القائلة بالطبيعة الواحدة»، ومؤدَّى ما تذهب إليه هو أن المسيح ذو طبيعة واحدة فقط. ولو قد كان القديس كيرلس لا يزال عندئذٍ حيًّا لأيَّد هذا الرأي تأييدًا لا شك فيه، وأصبح بذلك زنديقًا. وأيد الإمبراطور ما ذهب إليه مجمع الرؤساء الدينيين في ذلك، لكن البابا أنكره، وأخيرًا استطاع البابا ليو — وهو نفس البابا الذي صرف «أتلا» عن غزو روما — استطاع في العام الذي وقعت فيه معركة شالون أن يجمع مجلسًا مسكونيًّا في شلسيدون سنة ٤٥١م، وقرر ذلك المجلس رفض ما أخذ به «موحدو طبيعة المسيح»، ثم فَصَل القول في صحة المبدأ الأرثوذكسي في «التجسيد»؛ فقد كان مجلس أفسوس قرر أن في المسيح «شخصًا» واحدًا، وجاء مجلس شلسيدون وقرر أنه (أي المسيح) كائن في «طبيعتين»؛ إحداهما إنسانية والأخرى إلهية، وكان للبابا كل الأثر في الانتهاء إلى هذا القرار.

ورفض «موحدو طبيعة المسيح» — كما فعل النسطوريون — أن يخضعوا لما تقرر في شأنهم. وكادت مصر عن بكرة أبيها أن تصطنع زندقة أولئك «الموحدين»، ثم انتشرت تلك الزندقة صاعدة مع النيل حتى بلغت بلاد الحبشة. وإنا لنذكر ها هنا أن موسوليني قد جعل زندقة أهل الحبشة من بين الأسباب التي تبرر فتحه لبلادهم. وأما زندقة مصر فقد فعلت ما فعلته الزندقة المضادة لها في سوريا، وأعني بذلك أنها هيَّأت سبيل الفتح أمام العرب.

وظهر خلال القرن السادس أربعة رجال من ذوي الأهمية الكبرى في تاريخ الثقافة، وهم: «بيثيوس» و«جستنيان» و«بندكت» و«جريجوري العظيم»، وسأجعل من الحديث عنهم موضوع البحث الرئيسي في بقية هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه.

لم يكن غزو القوط لإيطاليا بمثابة الختام للمدنية الرومانية؛ فقد كانت الحكومة المدنية في إيطاليا رومانية خالصة في عهد «ثيودورك» ملك إيطاليا والقوط، ونعمت إيطاليا

بالسلام والتسامح الديني (حتى النهاية تقريبًا). وكان الملك شابًّا مليئًا بالحياة، فعيَّن القناصل، وحافظ على القانون الروماني، واحتفظ بمجلس الشيوخ. ولما قصد إلى روما، كانت أولى زياراته زيارة إلى مجلس الشيوخ.

وعلى الرغم من أن «ثيودورك» كان آريًّا، فقد لبث على صلات الود مع الكنيسة حتى أواخر سِنيه. ثم حدث سنة ٥٢٣م أن وجَّه الإمبراطور «يوستين» التُّهم إلى الآرية، فأثار ذلك عوامل الغيظ في نفس «ثيودورك»، وكان ثمة ما يبرر خوفه؛ لأن إيطاليا كانت كاثوليكية، وكانت قمينة أن تندفع بالتعاطف الديني إلى الوقوف إلى جانب الإمبراطور. واعتَقد — صوابًا أو خطأً — أن قد كان هنالك مؤامرة يشترك فيها رجال من حكومته، فأدَّى به ذلك إلى أن يأمر بالسجن ثم بالإعدام على وزيره عضو الشيوخ «بيثيوس» الذي كتب كتابه «عزاء من الفلسفة» وهو سجين.

و«بيثيوس» شخصية فريدة، قرأ له الناس خلال العصور الوسطى كلها، وأُعجبوا به، وما فتئوا يعدُّونه مسيحيًّا متحمسًا لعقيدته، ويعاملونه كأنما هو يوشك أن يكون في اعتبارهم واحدًا من «الآباء»، ومع ذلك فكتابه «عزاء من الفلسفة» الذي كتبه سنة ٥٢٤م وهو في سجنه يرقب الإعدام؛ أفلاطونيٌّ خالص، نعم إنه لا يقدم برهانًا على أنه لم يكن مسيحي العقيدة، إلا أنه يبيِّن أن الفلسفة الوثنية كانت تتملَّكه بقبضة أقوى جدًّا مما يتملكه به اللاهوت المسيحي. وبعض المؤلفات الدينية — وخصوصًا كتاب في «الثالوث» — يُنسب إليه، لكن كثيرين من ذوي الكلمة العلمية المسموعة يرون أن النسبة باطلة، ومع ذلك فالأرجح أن هذه المؤلفات المنحولة له هي التي جعلت العصور الوسطى تنظر إليه باعتباره مسيحيًّا متأصِّل العقيدة، وبذلك أُتيح لها أن تتشرَّب منه كثيرًا من النزعة الأفلاطونية، ولولا ذلك لظلَّت تنظر إلى تلك الأفلاطونية نظرة مشوبة بالارتياب.

والكتاب [عزاء من الفلسفة] يتناوبه الشِّعر والنثر؛ ف «بيثيوس» حين يعبر عن نفسه يُطلِق حديثه نثرًا، ثم يجعل «الفلسفة» ترد في كلام منظوم. وثمة قدْر من الشبه بينه وبين دانتي في هذا، وليس من شك في أن دانتي قد تأثر به في «الحياة الجديدة».

يبدأ كتاب «العزاء» — الذي يسميه «جِبُنْ» بحق «الكتاب الذهبي» — بعبارة تقول إن سقراط وأفلاطون وأرسطو هم الفلاسفة بالمعنى الصحيح، وأمَّا الرواقيون والأبيقوريون ومن إليهم فأدعياء مغتصبون، قد انخدع فيهم سواد الناس ضلالًا، فعدُّوهم أصدقاء للفلسفة. ويقول «بيثيوس» إنه قد استمع إلى أمر الفيثاغوريين أن «يتبع الله» (أي إنه لم يستمع إلى أمر المسيحية في ذلك)؛ والسعادة — لا اللذة — هي الخير، على أن السعادة

والنعيم شيء واحد؛ والصداقة «شيء غاية في القداسة»؛ وهو يذكر كثيرًا من المبادئ الأخلاقية التي تتفق اتفاقًا شديدًا مع المبادئ الرواقية، والتي استمدها في حقيقة الأمر من «سنكا». وفي الكتاب تلخيص منظوم لبداية «طماوس»، ثم يتلو ذلك جزءٌ كبير من الميتافيزيقا الأفلاطونية الخالصة. وهو يقول إنَّ النقص دون الكمال قصورٌ يتضمن وجود النموذج الكامل. وهو يعتقد في صحة النظرية التي تقول إنَّ الشر حرمان من بلوغ الكمال. وينتقل بعد ذلك إلى رأي في وحدة الوجود، كان ينبغي أن يثير نفوس المسيحيين عليه، لكنه لم يفعل لسبب ما. وهو يقول إن «نعمة البركة» و«الله» هما الخيران الأساسيان، ولذلك فهما اسمان على شيء واحد؛ «لقد جُعلت السعادة نصيب الإنسان بفضل اكتسابه لقدسية الإله»؛ «إن من يكتسبون قدسية الإله يصبحون آلهة؛ ومن ثم كان كل سعيد إلهًا، ولما كان هنالك إله واحد بطبيعة الحال، أمكن أن يكون ثمة آلهة كثيرة بالمشاركة في صفة الألوهية»؛ «إن كل ما يسعى إليه الإنسان — في مجموعه وأصله وأسبابه — هو كما يقال حقًّا صفة الخير»؛ «وإن عنصر الله لا يتألف من شيء إلا صفة الخير»، فهل يمكن أن يفعل الله شرًّا؟ لا، وإذن فليس الشر شيئًا، ما دام في مستطاع الله أن يفعل كل شيء. إن ذوي الفضيلة من الناس أقوياء دائمًا، وذوي الرذيلة منهم ضعفاء دائمًا؛ فكلاهما يَنشُد الخير، لكن لا يظفر به إلا ذوو الفضيلة. والأشرار أتعس حظًّا إذا فروا من العقاب منهم إذا تعرضوا له. «وليس في حكماء الناس مُتسَع للكراهية».

ونغمة الكتاب أقرب شبهًا بأفلاطون منها بأفلوطين. وليس فيه أثر من خرافة أو من تفكير يعبر عن نظرة مريضة، مما كان يسود ذلك العصر، كلا ولا تجد فيه شيئًا من وسواس الخطيئة، ولا إسرافًا في استهداف ما لا يمكن بلوغه، بل ترى فيه هدوءًا فلسفيًّا بلغ الكمال. ولو قد كُتب هذا الكتاب في عهد ازدهار لكاتبه لكان الأرجح أن يقول عنه الناس إنه دليل على غرور صاحبه بنفسه، لكنه كُتب في السجن، حين كان صاحبه يرتقب الموت، فهو إذن جدير بمثل الإعجاب الذي نُبديه إزاء سقراط كما صوَّره أفلاطون في ساعاته الأخيرة.

ولست تجد نظرة إلى العالم شبيهة بنظرته، إلا بعد «نيوتن». وسأقتبس هنا نصًّا كاملًا لقصيدة من القصائد الواردة في الكتاب، وهي لا تختلف في فلسفتها عن قصيدة «بوب» التي عنوانها «مقالة في الإنسان»:

إذا أردت أن ترى
نواميس الله بعقل أصفى ما يكون،

فثبِّت بصرك في السماء،
حيث النجوم تلتزم السَّير في أفلاكها ساكنةً؛
فالشمس بنارها الساطعة
لا تَحُول شيئًا من مسار القمر،
ولا الدبُّ الشمالي راغب
في إخفاء شعاعه في جوف المحيط،
فهو يرى
سائرَ النجوم على أمواج المحيط قابعةً،
لكنه رغم ذلك ما يزال في طريقه يسري
في عُليا السماء، لا يمسُّ أمواه المحيط،
وضوء الغروب
يدل بعلامات فيه
على قدوم الليل بظلامه،
ويختفي «لُوسفر» قبل قدوم النهار.
هذا الحب المتبادَل
يجعل مسالك النجوم قائمة إلى الأبد،
ويُزيل عن عوالم النجوم في السماء
كلَّ أسباب القتال والاضطراب الخطير.
هذا الاتفاق الجميل
يربط كل عنصر
في حدود طبيعته،
فترى العناصر احتشدت جماعاتٍ متساويات،
فما به بلل يخضع لما فيه الجفاف،
والبرد القارص
تجمعه الصداقة مع ألسنة اللهب،
فللنار المرتعشة المكانةُ العليا،
وللأرض الغليظة قرارُ المحيط العميق،
والعام المزدهر
يتنفَّس الأريج في الربيع،

والصيف المحرق يحمل سنابل القمح،
والخريف يأتينا بالفاكهة من الأشجار المُثقَلة بالثمر،
والمطر الساقط
يُكسِب الشتاء رطوبته.
هذه القوانين تراها تهيِّئ الغذاء والحياة
لكل ما ترى على وجه الأرض من كائنات،
حتى إذا ماتت
جاء ختامها على سنن تلك القوانين،
بينما يظل «خالقها» جالسًا على عرشه العالي،
ممسكًا بيده زمام العالم كله،
فهو للجميع ملِك،
يحكم بجبروت السادة الأكرمين،
منه تنشأ الكائنات وتزدهر وتنمو،
وهو قانونها وقاضيها، يقرر ما لها من حقوق،
فهاتيك الأشياء التي تقطع
شوطَها في جري سريع خاطف،
كثيرًا ما يمسكها بقوته، فتبطئ،
أو ترى تَجوابها قد تحوَّل فجأة إلى سكون،
فلولا أنه بقوته
يقيِّد ما فيها من جموح،
بحيث لا تنساب مُطلَقة بغير ضابط؛
لرأيت هذا القانون الثابت،
الذي يحمده الآن كل شيء،
قد فسد وانهار.
ولما كانت الأشياء قد بعدت عن أحوالها بعدًا شاسعًا،
كان هذا الحب القوي
مشتركًا بينها جميعًا،
وهو حب يَنشُد الخير للأشياء،
فيحرِّكها راجعةً إلى الأصول الأولى التي من عليائها سقطَت،

ويستحيل على شيء في الدنيا
أن يدوم له بقاء،
إلا إذا دفعه الحب إلى الخلف ثانية،
بحيث يعود إلى المَعين الذي استقى منه
كيانَه أولَ نشأته.

ظلَّ «بيثيوس» حتى النهاية صديقًا لـ «ثيودورك»، وكان أبوه قنصلًا، وكذلك كان هو وكان ابناه، وكان صهره (والد زوجته) «سيماخوس» (وربما كان حفيدًا لـ «سيماخوس» الذي كان قد نشب الخلاف الجدلي بينه وبين أمبروز على تمثال «النصر») رجلًا ذا مكانة عالية في بلاط الملك القوطي، وقد طلب «ثيودورك» من «بيثيوس» أن يصلح العملة، وأن يثير الدهشة في نفوس الملوك البرابرة الذين لم يبلغوا مبلغه من التحضر، بآلات مثل الساعة الشمسية والساعة المائية. ويجوز أن تحرُّره من الخرافات لم يكن غريبًا بالنسبة للعائلات الرومانية الأرستقراطية غرابته في غيرها، لكن الجمع بين هذه الصفة وبين العلم الواسع والتحمس للصالح العام كان نسيج وحده في عصره؛ فلستُ أرى عالمًا واحدًا في أوروبا، في القرنين السابقين لعصره، وفي القرون العشرة التالية له، قد كان له مثل تحرره من الخرافة والتعصب. وليست حسناته كلها سلبية على هذا النحو، بل هو يمتاز كذلك في نظرته للأمور بالسموق والحيدة والسمو، ولو عاش في أي عصر لاستلفت الأنظار بامتيازه، وهو موضع دهشة لا تنقضي بالنسبة للعصر الذي عاش فيه.

وترجع شهرة «بيثيوس» في العصور الوسطى، إلى حد ما، إلى اعتباره شهيد اضطهاد الآريين، وهي وجهة نظر بدأت تظهر بعد موته بمائتي عام أو ثلاثمائة. وقد عُد في «بافيا» قديسًا، لكن قداسته في الحقيقة لم تثبت بصفة رسمية؛ فبينما كان «كيرلس» قديسًا، لم يكن «بيثيوس» كذلك.

ومات «ثيودورك» بعد تنفيذ الإعدام في «بيثيوس» بعامين، وأصبح جستنيان في العام التالي إمبراطورًا، ولبث يحكم حتى سنة ٥٦٥م، وهي فترة طويلة استطاع خلالها أن يُحدِث كثيرًا من الضرر، وقليلًا من النفع. ولا شك أنه مشهور قبل كل شيء بـ «الصفوة»، لكنني لن أغامر بالحديث في هذا الموضوع الذي يخص رجال القانون. وكان يتصف بعمق تقواه عمقًا أدى به — بعد تولِّيه العرش بعامين — إلى إغلاق مدارس الفلسفة في أثينا، التي كانت الوثنية لم تزل قائمة بها، وهنا ارتحل الفلاسفة المطرودون من مدارسهم إلى بلاد فارس، حيث وجدوا عند ملكها ترحيبًا كريمًا، لكنهم صُدموا صدمة عنيفة — أعنف

في رأي «جِبُنْ» مما كان يليق بفلاسفة مثلهم — لما شهدوه بين الفرس من تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم، فعادوا إلى وطنهم، وامَّحى ذِكرهم في ظلام النسيان. وبعد هذه الفعلة بثلاث سنين (٥٣٢م) بدأ جستنيان فعلة أخرى، أحق من سابقتها بالثناء، وأعني بها تشييده لكنيسة القديسة صوفيا، ولم أشهد بعينيَّ هذا البناء، لكني رأيت ما عاصره من فسيفساء جميلة في «رافنا»، بما في ذلك صور لجستنيان وزوجته الإمبراطورة «ثيودورا»، وكلاهما معروف بالتقوى، غير أن «ثيودورا» كانت سيدة تأخذ فضائلها بشيء من اليسر، وقد صادفها في ملعب للحيوان فتزوجها. بل ما هو شر من ذلك في أمرها، هو أنها كانت أميَلَ إلى أن تكون «موحدة لطبيعة المسيح».

وحسبنا ذلك من ذِكر مساوئه، فيسعدني أن أقول عن الإمبراطور نفسه إنه كان ذا عقيدة سليمة لا تشوبها شائبة، اللهم إلا في موضوع «الفصول الثلاثة»، وهو موضوع قام فيه الجدال واحتدم؛ لقد كان «مجلس شلسيدون» قرر عن ثلاثة «آباء» من الأرثوذكس أنهم متهمون باعتناق النسطورية، فقبلت «ثيودورا» — ومعها كثيرون غيرها — كل قرارات المجلس إلا هذا القرار، على حين أيدت «الكنيسة الغربية» كل قرار أصدره «المجلس»، فما وسع الإمبراطورة إزاء ذلك إلا أن تضطهد البابا. وكان لها في نفس جستنيان مكانة عالية، حتى إنها بعد موتها سنة ٥٤٨م أصبحت له ما كان زوجُ الملكة فكتوريا لها بعد موته، ثم انتهى به الأمر إلى الانحدار في مهاوي الزندقة، وفي ذلك يقول مؤرخ معاصر له (إفاجريوس): «إنه بعد ختام حياته أخذ يتقاضى أجر ما فعل من سوء، وبعد أن فرغ من ذلك ذهب يلتمس العدالة التي كان حقيقًا بها، لدي منصة القضاء في جهنم.»

وطمع جستنيان أن يعود إلى فتح كل ما كان يمكن فتحه من أراضي الإمبراطورية الغربية؛ فغزا إيطاليا سنة ٥٣٥م، وظفر بنجاح سريع ضد القوط أول الأمر؛ فقد رحب به السكان المعتنقون للكاثوليكية، وجاء ممثلًا لروما ضد البرابرة، لكن القوط جمعوا شملهم، وامتدت الحرب ثمانية عشر عامًا، عانت خلالها روما — بل إيطاليا بصفة عامة — من العذاب ما لم تشهد مثيله في غزوة البرابرة لها.

لقد وقعت روما في أيدي أعدائها خمس مرات؛ ثلاث مرات للبيزنطيين، ومرتين للقوط، وبعدئذٍ تقلصت إلى مدينة صغيرة. وحدث بعد ذلك بعينه في أفريقيا، التي تستطيع أن تقول عنها كذلك إنها وقعت في فتوح جستنيان، وصادفت جيوشه فيها أول الأمر ترحيبًا، لكن الناس هناك لم يلبثوا أن تبينوا فساد الإدارة البيزنطية، وفداحة الضرائب البيزنطية، حتى لقد تمنَّى كثيرون في النهاية عودة القوط والوندال، ومهما يكن من أمر، فقد ظلت «الكنيسة» إلى ختام سِنيه مؤيدة للإمبراطور تأييدًا لا يتزعزع، وذلك بسبب تمسكه

بالأرثوذكسية، فمن ذلك أنه لم يحاول العودة إلى غزو الغال؛ لبُعدها من جهة، ولاعتناق الفرنج للأرثوذكسية من جهة أخرى.

وبعد موت جستنيان بثلاثة أعوام، أي في سنة ٥٦٨م، غزَتْ إيطاليا قبيلةٌ جرمانية جديدة، كانت غاية في الوحشية، وأعني بها اللمبارديين، الذين لبثت الحرب قائمة بينهم وبين البيزنطيين، تظهر تارة وتختفي تارة، مدى مائتي عام، حتى دنا عهد شارلمان، وأثناء ذلك زالت سيادة البيزنطيين تدريجيًّا عن إيطاليا. وكذلك اضطُر البيزنطيون في الجنوب أن يواجهوا العرب، غير أن روما بقيت تابعة لهم تبعية اسمية، وأخذ البابوات يعاملون الأباطرة الشرقيين في شيء من الإكرام والمجاملة، لكن الأباطرة لم يَعُد لهم في معظم أنحاء إيطاليا — بعد مجيء اللمبارديين — إلا سلطان ضئيل جدًّا، أو قل لم يكن لهم سلطان على الإطلاق، فكانت هذه الفترة هي التي تقوضت فيها أركان المدنية الإيطالية، وتم بناء «البندقية» على أيدي الفارين من وجه اللمبارديين، لا الفارِّين من وجه «أتلا» كما يؤكد الرواة.

الفصل السادس

القديس بندكت وجريجوري الأكبر

كانت الكنيسة بصفة خاصة هي التي حافظت على ما تبقَّى من ثقافة روما القديمة، إبان الانهيار الشامل الذي طرأ على المدنية خلال الحروب التي لم تنقطع في القرن السادس والقرون التي تلَتْه، غير أنَّ الكنيسة قامت بهذه المهمة على نحو بعيد جدًّا عن الكمال، لأنَّ التعصب الديني والخرافة كانا سائدَين بين أعظم رجال الدين أنفسهم، وكانت العلوم الدنيوية يُظن بها الشر، ورغم ذلك كله فقد أَعَدَّت الجماعات الكنسية أساسًا متينًا، مكَّن فيما بعد لقيام حركة إحياء العلوم وفنون الحياة المتحضرة.

وإنَّما يستوقف انتباهنا بصفة خاصة في الفترة التي نحن بصددها الآن؛ ثلاثةٌ من أوجه النشاط في الكنيسة؛ الأول: حركة الأديرة، والثاني: تأثير البابوية، وبخاصة في عهد جريجوري الأكبر، والثالث: إدخال البرابرة الوثنيين في المسيحية على أيدي المبشرين. وسأتناول كلًّا من هذه الثلاثة بكلمة على التوالي.

بدأت حركة الأديرة في مصر وفي سوريا في آنٍ واحد، وكان ذلك حول بداية القرن الرابع، وقد اتخذت صورتين؛ فإمَّا راهبون معتزلون في صوامعهم، وإمَّا أديرة. وكان «القديس أنطون» أول من اتخذ طريق الرهبنة المعتزلة. وُلد في مصر حوالي سنة ٢٥٠م، وانسحب من العالم حوالي سنة ٢٧٠م، ولبث خمسة عشر عامًا يقيم وحده في كوخ بالقرب من داره، ثم قضى بعد ذلك عشرين عامًا في عزلة بعيدة في جوف الصحراء، غير أن شهرته ذاعت في الناس، وودَّت جموع الشعب لو استمعت إلى مواعظه، وعلى ذلك جاء حوالي سنة ٣٠٥م ليعظ الناس، ويشجعهم على حياة الرهبانية المعتزلة. وقد كان يفرض على نفسه أقصى أنواع الخشونة في العيش، بحيث خفض مقادير الطعام والشراب والنوم إلى الحد الأدنى الذي تقتضيه إقامة الحياة. وكان الشيطان ما ينفكُّ يهاجمه بالرؤى الشهوانية، لكنه وقف وقفة الرجال في وجه هذا الدأب الخبيث الذي يبديه له الشيطان.

ولما بلغت حياته ختامها، كانت الصحراء المصرية بالقرب من طيبة مليئة بالرهبان الذين اقتفوا مثاله، وترسَّموا مبادئه.

وبعد ذلك بسنوات قلائل — حوالي ٣١٥م إلى ٣٢٠م — أنشأ مصري آخر، هو باخوميوس، أول دير، حيث كانت الحياة بين رهبانه مشاعًا مشتركًا، ليس لواحد منهم ملكية خاصة، ويتناولون وجباتهم معًا، ويؤدون شعائر دينهم معًا. وقد غزت الرهبانية العالم المسيحي في صورتها هذه، أكثر مما غزتها في صورة الرهبانية المعتزلة التي اصطفاها القديس أنطون، وكان الرهبان في الأديرة التي نشأت على غرار ما صنعه «باخوميوس» يؤدون عملًا كثيرًا، خصوصًا في الزراعة، بدل أن ينفقوا وقتهم كله في مقاومة شهوات الجسد.

وفي نحو هذا الوقت نفسه نشأت الأديرة في سوريا وبلاد الجزيرة، فذهب الزهد فيهما إلى أبعد مما ذهب إليه في مصر، على بُعد ما بلغه في مصر؛ فكان «القديس سيمون ستايليت St. Simeon Stylites» وغيره من عُمُد الرهبان من أهل سوريا، وكان الشرق هو مصدر حركة الأديرة التي دخلت الأقطار التي تتكلم اليونانية، بفضل «القديس باسل» (حوالي ٣٦٠م) بصفة خاصة، الذي كانت أديرته أقل إمعانًا في الزهد؛ إذ كانت تضم ملاجئ للأيتام، ومدارس للصبيان (لم تقتصر على الصبيان الذين كان يُراد إعدادهم ليكونوا رهبانًا).

وكانت حركة الأديرة بادئ ذي بدء تلقائية خالصة، لم تدخل قط في ظل الكنيسة ونظامها، وكان «القديس أثناسيوس» هو أول من قرَّب مسافة الخلف بين رجال الكنيسة وبينها؛ فهو — إلى حد ما — الذي تمكَّن بفضل نفوذه أن يجعل القاعدة للرهبان في الأديرة أن يكونوا من القساوسة، وهو كذلك الذي أدخل الحركة في الغرب، حين كان في روما سنة ٣٣٩م. وجاء «القديس جيروم» وبذل جهدًا كبيرًا في دفع الحركة إلى الأمام، كما جاء «القديس أوغسطين» وأدخلها في أفريقيا. وكان «القديس مارتن» من مدينة «تُور» هو الذي بدأ قيام الأديرة في بلاد الغال، و«القديس باتريك» هو الذي بدأها في أيرلندا، و«القديس كولمبا» هو الذي أنشأ دير أيونا سنة ٥٦٦م. وكان رهبان الأديرة في الأيام الأولى — قبل أن يدخلوا في النظام الكنسي — مصدرًا للفوضى، فأولًا لم يكن هناك وسيلة للتمييز بين الزاهدين الحقيقيين وبين أولئك الذين اشتد بهم الفقر، فوجدوا منشآت الأديرة حياة رغيدة بالنسبة لحياتهم السابقة. وبالإضافة إلى ذلك قامت مشكلةٌ نتيجةً لتأييد الرهبان للأسقف الذي يحبون، تأييدًا محوطًا بالشغب والصخب، فكانوا بذلك يسبِّبون وقوع الجماعات الدينية (بل كادوا كذلك يوقعون المجامع الدينية) في الزندقة؛ فالجماعة الدينية

(لا المجمع) في أفسوس، التي أيدت وجهة نظر الموحدين لطبيعة المسيح، كانت خاضعةً لحكم إرهابي قِوامه رهبان الأديرة، ولولا مقاومة البابا لجاز أن يدوم إلى الأبد انتصار الموحدين لطبيعة المسيح، ومثل هذه الفوضى لم يَعُد يحدث في العهود التالية.

والظَّاهر أنَّ وجود الراهبات قد سبق وجود الرهبان؛ فقد كان هنالك راهبات منذ منتصف القرن الثالث.

كان يُنظر إلى النظافة بعين الكراهية؛ فالقمل كانوا يسمونه «لآلئ الله»، كما كانوا يتخذونه علامة القدسية في حامله، وكان القديسون والقديسات يفخرون بأنَّ الماء لم يمس أقدامهم إلا حين استدعت الضرورة أن يعبروا الأنهار. على أنَّ رهبان الأديرة في القرون التالية كانوا ذوي نفع في نواحٍ كثيرة؛ إذ كانوا مزارعين مَهَرة، وبعضهم أبقى على شعلة العلم، أو أحياها بعد انطفاء، ولم يكن ثمة شيء من هذا في بداية الأمر، خصوصًا لدى الرهبان المعتزلين في الصوامع. ومعظم رهبان الأديرة لم يعمل شيئًا، ولم يقرأ قط إلا ما كان يقتضي الدينُ قراءته، وتصور هؤلاء الفضيلة على نحو سلبي خالص؛ إذ تصوروها امتناعًا عن الخطيئة، وبخاصة خطايا الجسد، نعم إن «القديس جيروم» قد حمل مكتبته معه إلى الصحراء، لكنه ظن فيما بعد أنه اقترف بذلك إثمًا.

واسم «القديس بندكت» هو أهمُّ ما تصادفه من أسماء في حركة الأديرة في الغرب، وهو مؤسس «الطائفة البندكتية». وُلد حوالي ٤٨٠م بالقرب من «سبوليتو» من أسرة «أَمبريَّة» نبيلة، ولما بلغ العشرين من عمره فرَّ من أسباب الترف وألوان اللذائد في روما، إلى حيث اعتزل الحياة في كهف، أقام فيه ثلاثة أعوام، وبعدئذٍ قلَّ جانب العزلة من حياته؛ ففي سنة ٥٢٠م تقريبًا أنشأ الدير المشهور في «جبل كاسينو» الذي استنَّ له «القواعد البندكتية»، وكانت هذه القواعد قد رُوعي فيها أن تلائم أحوال المناخ في البلاد الغربية، فتطلبت زهدًا أقلَّ ممَّا كان شائعًا بين رهبان مصر وسوريا؛ فقد كان هنالك قبل ذلك تنافس هدَّام في مدى إسراف الرهبان في ألوان التقشف، وكلما ازداد الراهب تطرفًا في تقشفه ازداد في اعتبارهم قدسيةً، فأزال «القديس بندكت» كل هذا، ورسم بأن ألوان التقشف التي تجاوز حدود القواعد لا يجوز اصطناعها إلا بإذن من رئيس الدير. وقد خُوِّل لرئيس الدير سلطة كبيرة؛ فهو يُنتخب مدى حياته، ويكاد يكون له الحكم المطلق على رهبانه (في حدود «قواعد الدير» والعقيدة الأرثوذكسية). ولم يَعُد لهؤلاء الرهبان الحقُّ في ترك ديرهم والالتحاق بدير آخر كيفما مالت بهم أهواؤهم. ولقد اشتهر البندكتيون فيما بعد باشتغالهم بالعلم، ولو أن قراءتهم كلها في أول الأمر كانت في خدمة الدين.

وللمؤسسات حياتها الخاصة بها، التي تستقل بها عما أراده لها مؤسسوها، وأقوى مثَل يوضح هذه الحقيقة هو مثَل «الكنيسة الكاثوليكية» التي لو شهدها يسوع، بل لو شهدها بولس، لأخذته الدهشة مما يرى. و«الطائفة البندكتية» مثَل آخر على نطاق أصغر؛ فرُهبانها يتعهدون الفقر والطاعة والطهر، ويقول «جِبُنْ» في ذلك ما يأتي: «لقد سمعت أو قرأت مرة الاعترافَ الصريح الذي اعترف به رئيس الدير البندكتي، وهو: إن تعهدي أن أعيش فقيرًا قد أكسَبَني مائةَ ألف «كروان» كل عام، وتعهدي أن أكون مطيعًا قد رفعني إلى مرتبة أمير ذي سيادة، وقد نسيتُ النتائج التي عادت عليه من تعهده أن يحيا حياة الطهر.»[١] على أن ابتعاد «الطائفة البندكتية» عما أراده لها مؤسسها لم تكن كلها مما يستدعي الأسف، وذلك يَصدُق بصفة خاصة على الجانب العلمي؛ فقد اشتهرت مكتبة «جبل كاسينو»، والعالَم مدين لها في نواحٍ كثيرة بما اكتسبه البندكتيون فيما بعد من ميل إلى البحث العالمي.

أقام «القديس بندكت» في «جبل كاسينو» منذ نشأة الدير حتى وافاه الأجل سنة ٥٤٣م، وجاء اللمبارديون فنهبوا الدير قبل أن يتولى «جريجوري الأكبر» منصب البابوية بزمنٍ قليل، وقد كان هو نفسه تابعًا للبندكتية، وعندئذٍ فر الرهبان إلى روما، لكنهم حين خفَّت غضبة اللمبارديين عادوا إلى «جبل كاسينو».

وإنا لنعرف الشيء الكثير عن «القديس بندكت» من المحاورات التي كتبها البابا «جريجوري الأكبر» سنة ٥٩٣م: «نشأ في روما مشتغلًا بدراسة الحياة الإنسانية، لكنه لما رأى كثيرين يسقطون بسبب دراسة كهذه، فيحيون حياةً مستهترة خليعة، تراجع بقدمه التي كان قد خطا بها في خِضمِّ العالم؛ خشية أن يزلَّ هو الآخر لو أمعن في انغماسه، فيسقط في خليج خطر خالٍ من الإيمان بالله، وعندئذٍ ترك الكتاب الذي يطالعه، وخلَّف دار أبيه وثروة أبيه، بعزم مصمم على خدمة الله وحده، فالتمس مكانًا يستطيع فيه أن يحقق هدفه المقدس، وعلى هذا النحو ارتحل، مزوَّدًا بالجهل العليم، وبالحكمة التي تأتي من دراسة الكتب.»

ولم يلبث بعد ذلك أن اكتسب القدرة على إتيان المعجزات؛ وأول معجزاته إصلاحه غِرbالًا مكسورًا بمجرد الدعاء؛ وقد علَّق أهل المدينة الغِربال على باب الكنيسة «حيث ظلَّ عدة أعوام بعد ذلك، إلى أن جاء اللمبارديون بما أحدثوه من ألوان المتاعب»، ثم ترك

[١] من المرجع المذكور له آنفًا، فصل ٢٧، مذكرة ٥٧.

الغِربال وقصد إلى كهفه، لا يدري أحد من أمره شيئًا، اللهم إلا صديقًا واحدًا، جعل يمده بالطعام سرًّا، مدلِّيًا له إياه بحبل عُلق به جرس لينبه القديس أن طعامه قد نزل إليه، لكن الشيطان رمى الحبل بحجر فقطعه وكسر الجرس معًا، ومع ذلك فقد خاب رجاء عدو البشر في قطعه مدد الطعام عن القديس.

وبعد أن أقام «بندكت» في الكهف ما أرادتْه أهدافه في سبيل الله أن يبقى؛ ظهر «سيدنا المسيح» يوم «أحد الفصح» لأحد القساوسة، وكشف له عن مكان ذلك الناسك، وأمره أن يذهب إلى القديس ليقاسمه طعام يوم الفصح، وفي نحو الوقت نفسه وجده بعض الرعاة؛ «فعندما شهدوه أول الأمر خلال الشجيرات، ورأوا كساءه من الجلد، ظنوه حقًّا من الحيوان، لكنهم بعد أن عرفوا فيه خادم الله تحول كثيرون منهم إلى المسيحية بفضله، فتحولوا عن حياتهم الحيوانية إلى حياة الرحمة والتقوى والعبادة».

وكان «بندكت»، كسائر النُّساك الزاهدين، يعاني من غواية شهوات الجسد، «كان هنالك امرأة معيَّنة رآها يومًا فيما مضى، فوضع الروحُ الخبيثُ ذكراها في رأسه، وراح بذكراها يُشعِل الشهوة إشعالًا قويًّا في نفس خادم الله، وأخذت الشهوة المشتعلة تزداد في نفسه قوة، حتى كادت تغلبه اللذة على أمره، وجعل يفكر في النزوح عن الصحراء، لولا أن رحمة الله تناولته فجأة، فعاد إلى رشده، ورأى على مقربة منه أشجارًا كثيفة من العَوسَج وأشجارًا من القريص، فخلع ثيابه وألقى بنفسه وسطها، وراح يتمرَّغ فيها مدة طويلة، حتى إنه حين نهض، وجد لحمه كله ممزَّقًا تمزيقًا فظيعًا، وعلى هذا النحو استطاع بجروح جسده أن يشفي جرح روحه.»

وانتشرت شهرته في طول البلاد وعرضها، حتى الْتَمس منه رهبان دير معين — كان رئيسه قد مات لعهد قريب — أن يَخلُفه رئيسًا عليهم، وقبِل لكنَّه أصرَّ على مراعاة الفضيلة التي لا تتهاون في شيء، وبالغ في ذلك حتى ثارت ثورة الرهبان، وقرروا أن يسمِّموه بقدح من النبيذ المسموم، غير أنَّه رسم علامة الصليب على القدح فانكسرت هشيمًا على الأثر؛ ومن ثَم عاد إلى صحرائه مرةً أخرى.

لم تكن معجزة الغِربال هي المعجزة الوحيدة النافعة من الوجهة العملية، مما أتاه «القديس بندكت» من معجزات؛ فقد حدث يومًا لقوطيٍّ فاضل أنه كان يستعمل منجلًا في إزالة أشجار العَوسج، فطار رأس المنجل عن مقبضه، وسقط في ماء عميق، فلما أُنبئ القديس بما حدث أمسك بالمقبض في الماء، وعندئذٍ نهض الرأس الحديدي من مستقَره وألصق نفسه من جديد بمقبضه.

وأكل الحسد قلب قسيس في مكان قريب؛ لِما بلغه القديس من سمعة، فأرسل إليه رغيفًا مسمومًا، لكن «بندكت» عرف بإحدى معجزاته أن الرغيف مسموم، وكان من عادته أن يُطعِم بقرة معينة بالخبز، فلما جاءت البقرة في ذلك اليوم بعينه قال لها القديس: «باسم يسوع المسيح، سيدنا، خذي هذا الرغيف، واتركيه في مكان يستحيل على إنسان أن يراه فيه»، وأطاعت البقرة، حتى إذا ما عادت أُعطيت طعامها المألوف، ورأى القسيس الشرير أنه لم يستطع قتل «بندكت» في جسده، فصمم أن يقتله في روحه، فبعث إلى الدير بسبع نساء عاريات في سن الشباب، فخشي القديس أن يُغوَى أحد صغار الرهبان بالخطيئة، فارتحل هو حتى لا يعود عند القسيس من الدوافع ما يغريه بمثل هذه الأفعال، لكن القسيس لقي حتفه إذ سقط عليه سقف غرفته، ولحق أحد الرهبان بـ «بندكت» لينقل إليه الخبر فرحًا، ملتمسًا منه أن يعود، فحزن «بندكت» لموت الآثم، وفرض كفَّارة على الراهب لفرَحه بالخبر.

ولا يقتصر «جريجوري» على روايته للمعجزات، بل سمح لنفسه هنا وهناك أن يذكر بعض الحقائق التي وقعت لـ «القديس بندكت» في سيرة حياته؛ فبعد أن أنشأ اثني عشر ديرًا، ألقى مراسيه آخر الأمر في «جبل كاسينو» حيث كان «معبد» من معابد «أبولو» لا يزال قائمًا يقوم فيه الريفيون بعبادتهم الوثنية، «إذ لبث سواد الكفار المجانين حتى ذلك العهد يقدمون أخبث القرابين»، فهدم «بندكت» المذبح الذي كان يُقدَّم عليه القرابين، وأقام مكانه كنيسة، وحوَّل الوثنيين في المنطقة المحيطة بالمكان إلى العقيدة المسيحية، وغضب لذلك الشيطان:

«وغضب لذلك عدو البشر القديم، ولم يقتصر هذه المرة على أن يُظهِر نفسه للقديس في الخفاء أو في الحلم، بل ظهر له علانية أمام عينيه، واحتجَّ احتجاجًا صارخًا على ما لقيه على يديه من عنف، حتى لقد سمع الرهبان ضجة الشيطان في صراخه، لكنهم لم يستطيعوا أن يروه، غير أنه ظهر ظهورًا واضحًا للعين أمام القديس الوقور — فيما روى لهم — وكان أشد ما يكون وحشية وقسوة، كأنما أراد بفمه النافث للَّهب، وعينيه المشتعلتين، أن يمزقه إرْبًا إرْبًا. وسمع الرهبان جميعًا ما قاله الشيطان للقديس، أولًا بمناداته باسمه، فلما لم يتفضل عليه رجل الله بجواب انهال عليه لعنًا وسبًّا؛ ذلك لأنه لما ناداه صائحًا: «يا بندكت المبارك» ولم يجبه القديس مع ذلك، تحوَّل بغتة في نغمة النداء وقال: «يا بندكت الملعون غير المبارك، ما شأنك عندي؟ وفيمَ اضطهادك إياي على نحو ما تفعل؟»» وهنا تنتهي القصة، مما قد نفهم منه أن الشيطان تركه يائسًا.

لقد أطلت الاقتباس من هذه المحاورات؛ لأنها ذات أهمية من نواحٍ ثلاث؛ فأولًا هي المصدر الرئيسي لما نعرفه عن حياة «القديس بندكت» الذي أصبحت «قواعده» نموذجًا تنسج على منواله الأديرة الغربية فيما عدا أديرة أيرلندا، أو الأديرة التي أنشأها أيرلنديون، وثانيًا لأن هذه المحاورات تعطينا صورة ناصعة للجو العقلي الذي ساد أرقى الشعوب مدنيةً في أواخر القرن السادس، وثالثًا لأن كاتبها هو «البابا جريجوري الأكبر»، الذي هو الرابع والأخير بين «أعلام الكنيسة الغربية»، وهو من الوجهة السياسية من أبرز البابوات مكانةً، فلننتقل الآن إلى الحديث عنه.

يزعم «الموقَّر و. هـ. هَتُنْ، رئيس الشمامسة في نورثامبتن»[٢] أن «جريجوري» هو أعظم رجل في القرن السادس، وأن منافسيه في هذه الزعامة — كما يقول — هما «جستنيان» و«القديس بندكت». ولا شكَّ أن الثلاثة جميعًا قد كانوا ذوي أثر عميق في العصور التالية؛ فأثَّر فيها «جستنيان» بـ «قوانينه» (لا بغزواته التي كانت وشيكة الزوال)، وأثر فيها «بندكت» بنظامه في الأديرة، وأثَّر فيها «جريجوري» بما جاء به للبابوية من ازدياد في سلطانها. وهو يبدو في المحاولات التي كنتُ الآن أقتبس منها صبيانيًّا سريع التصديق. أما باعتباره رجلًا سياسيًّا فهو ماهر قادر، على وعي تام بما يمكن أداؤه في العالم المعقد المتغير الذي كان يتحرك فيه. وإن التباين بين جانبَيه هذين لحقيقٌ بالدهشة، لكن أعمق الناس أثرًا في دنيا العمل كثيرًا ما يكونون في الصف الثاني من حيث قدرتهم العقلية.

وُلد «جريجوري الأكبر» — أول بابا سُمي بهذا الاسم — في روما حوالي سنة ٥٤٠م، من أسرة غنية نبيلة، والظاهر أن جده كان قد ارتقى إلى منصب البابوية بعد أن ماتت عنه زوجته. وكان له هو نفسه — وهو بعدُ في سن الشباب — قصر وثروة عريضة، وتلقى ما كان يُعَد تعليمًا جيدًا، ولو أن تعليمه ذاك لم يشتمل على دراية باليونانية التي لم يتعلمها قط، على الرغم من أنه أقام في القسطنطينية ستة أعوام. ونُصِّب عمدةً على مدينة روما سنة ٥٧٣م، لكن الدين ناداه، فاعتزل منصبه، ووهب ثروته لبناء الأديرة ولأعمال البر، وحوَّل قصره بيتًا للرهبان، واعتنق هو نفسه «البندكتية»، وانصرف بجهده كله للتأمل، وفرَض على نفسه ألوان التقشف، التي أضرت بصحته ضررًا دام معه، وأدرك «البابا بلاجيوس الثاني» مقدرته السياسية، فأرسله مبعوثًا ينوب عنه في القسطنطينية،

[٢] تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٢، فصل ٨.

التي لبثت روما خاضعة لها خضوعًا اسميًّا منذ عهد «جستنيان»، وأقام «جريجوري» في القسطنطينية من سنة ٥٧٩م إلى سنة ٥٨٥م، يمثل مصالح البابوية في بلاط الإمبراطور، ويمثل وجهة نظر البابوية في الأمور الدينية؛ في المناقشات التي كانت تنشأ مع رجال الدين المشارقة، الذين كانوا دائمًا أميلَ إلى الزندقة من رجال الدين في الغرب؛ من ذلك أن بطريرك القسطنطينية في ذلك الوقت ذهب — مخطئًا — إلى أن الأجساد يوم البعث ستكون غير مُدرَكة بالحواس، لكن «جريجوري» أنقذ الإمبراطور من الزلل في هذا الرأي الذي ينحرف به عن العقيدة الصحيحة، ومع ذلك فقد عجز عن إقناع الإمبراطور بالقيام بحملة ضد اللمبارديين، وكان ذلك هو الهدف الرئيسي من إيفاده إلى القسطنطينية.

وقضى «جريجوري» الأعوام الخمسة من ٥٨٥م إلى ٥٩٠م رئيسًا لديره، وعندئذٍ مات البابا، وتلاه جريجوري في البابوية، وكانت ظروف العصر غاية في الارتباك، لكن ارتباكها هذا نفسه قد هيَّأ فُرصًا عظيمة للسياسي القدير؛ فاللمبارديون كانوا يعيثون في إيطاليا فسادًا؛ وإسبانيا وأفريقيا كانتا في حال من الفوضى، سببها ضعف البيزنطيين، وتدهور «الفيسيقوطيين»، وغارات العرب؛ وفي فرنسا كانت الحروب قائمة بين الشمال والجنوب؛ وارتدَّت بريطانيا إلى الوثنية منذ الغزو السكسوني، بعد أن كانت قد اعتنقت المسيحية في عهد الرومان، وكانت لا تزال هناك آثار باقية من «مذهب أريوس»، ولم تكن زندقة «الفصول الثلاثة» قد امَّحت بأية حال من الأحوال. ولقد تأثر الأساقفة أنفسهم بفوضى العصر الصارخة، حتى لقد بَعُد كثير منهم بُعدًا شاسعًا عن الحياة المثلى، وبلغت المتاجرة بالمناصب الدينية مبلغًا مسرفًا، وظلت شرًّا مستطيرًا حتى النصف الثاني من القرن الحادي عشر.

حارب «جريجوري» كل هذه الأسباب التي تعمل على الفوضى محاربةً نشيطة حكيمة؛ فقبل تولِّيه منصب البابوية لم يكن لأسقف روما — ولو أنه كان معترَفًا له بالصدارة الأولى بين رجال الدين في تفاوت درجاتهم — أية قوة تشريعية خارج حدود أبراشيته؛ فمثلًا كان واضحًا غاية الوضوح أن «القديس أمبروز» لم يعتبر نفسه قط خاضعًا لسلطة البابا بأية حال من الأحوال، على الرغم من أنه كان مرتبطًا مع البابا في عصره بأوثق روابط الود. أمَّا «جريجوري» فقد استطاع بفضل خصائصه الشخصية أولًا، والفوضى السائدة ثانيًا، أن يوفَّق إلى اكتساب سلطة قَبِلها رجالُ الكنيسة في شتَّى أرجاء الغرب، بل قَبِلها — بدرجة أقل — رجال الكنيسة في الشرق أيضًا. ولقد استخدم سلطته هذه بوسائل، أهمها رسائل يبعث بها إلى الأساقفة وإلى الحكام العلمانيين في

كافة أنحاء العالم الروماني، وكذلك كانت له غير ذلك وسائل أخرى؛ فكتابه «في حكم الراعي لرعيته» يحتوي على نصح يوجهه إلى الأساقفة، وكان ذا أثر عظيم في الشطر الأول من العصور الوسطى، وكانت الغاية من الكتاب أن يكون مرشدًا للأساقفة في واجباتهم، وقَبِله الأساقفة بهذه الصفة، وقد كتبه بادئ ذي بدء لأسقف «رافنا»، ثم أرسله كذلك إلى أسقف إشبيلية، حتى إذا ما جاء عهد شارلمان، كان الكتاب يُعطى للأساقفة عند تدشينهم؛ وقام بترجمته «ألفرد الأكبر» إلى الأنجلوسكسونية، وشاع في الشرق مترجَمًا إلى اليونانية. وفي الكتاب نصائح للأساقفة تتصف بالرصانة، إن لم نقل بالغرابة، كنصيحته إياهم ألا يهملوا أعمالهم الدنيوية، وتنبيههم إلى أن الواجب يقتضي ألا يوجَّه النقد للحكام، بل يُكتفى بتذكيرهم دائمًا بعقاب الجحيم إذا هم لم يتبعوا ما تنصحهم الكنيسة باتباعه.

ورسائل «جريجوري» غاية في الإمتاع، لا لأنَّها تصور شخصيته فحسب، بل كذلك لأنها تصور لنا عصره. ونغمته فيها هي نغمة ناظر المدرسة — إلا ما كان منها مرسَلًا إلى الإمبراطور وسيدات البلاط البيزنطي — فهو آنًا يحثُّ على شيء، وأحيانًا يقرِّع، ولا يبدي أبدًا أقل تودد في حقه في إصدار الأوامر.

ولنأخذ نموذجًا لرسائله؛ ما أرسله منها خلال عام واحد (٥٩٩م)، فالرسالة الأولى خطاب إلى أسقف كاجلياري في سردينيا، الذي عُرف بسوء سلوكه رغم كِبر سنِّه: «لقد نُبئتُ أنك قبل أن تحتفل بشعائر الصلاة يوم ميلاد المسيح، ذهبتَ لتحصد أولًا ما جاء به أصحاب المنح ... وكذلك بعد أن فرغت من شعائر الصلاة لم تتردد في محو آثار ما نهبته نفسك ... وإنَّما تفعل ذلك إذْ رأيتَ أنَّنا ما نزال نُبقي على كرامة شيبك، ونعاملك معاملة الرجل تقدمت به السنُّ على كل حال، ونظن أنَّك بحكم سِنك ستربأ بنفسك عن مثل هذا السلوك الأرعن، والانحراف في الفعل عن جادة الصواب.» وكتب في الوقت نفسه إلى أصحاب السلطة الدنيوية في سردينيا عن الموضوع نفسه، وتوجَّه باللوم إلى هذا الأسقف نفسه بعد ذلك؛ لأنه تقاضى الأجور على إجراء شعائر الجنائز، ولأنه كذلك أَذِن ليهودي مرتدٍّ أن يضع «الصليب» وصورة «العذراء» في معبد من معابد اليهود؛ ولأنه فضلًا عن ذلك كان يسافر هو وغيره من أساقفة سردينيا بغير استئذان رجال السلطة في المدينة، ولا بدَّ من الإقلاع عن مثل هذا، ويتلو ذلك خطابٌ شديد اللهجة جدًّا بعث به إلى كبير القناصل في دلماشيا، يقول له فيه بين ما يقوله: «لسنا ندري كيف يمكن أن تكون أفعالك مُرضية لله أو للناس»، ثم يقول: «أمَّا عن محاولتك اكتساب رضانا، فاللائق بك أن تُرضي «مخلِّصك» بكل قلبك وروحك، وبعينين دامعتين، ليصفح عنك مثل هذه الأفعال.» ولست أعلم ماذا صنع هذا المنكود في تلك المناسبة.

ويأتي بعد ذلك خطاب إلى «كالينيكوس» نائب (أكرخَس) إيطاليا، مهنئًا إياه على نصره على السلافيين، وشارحًا له كيف يتصرف إزاء زنادقة «إستريا»، الذين أخطئوا فيما يتعلق بـ «الفصول الثلاثة»، وكذلك يكتب في هذا الموضوع إلى أسقف «رافنا». وإنَّا لنجد خطابا واحدًا — على سبيل الاستثناء — أرسله إلى أسقف سرقصَّة، أخذ «جريجوري» يدافع فيه عن نفسه، بدل اتهام غيره بالخطأ؛ والموضوع الذي كتب الخطاب في شأنه موضوع خطير، وهو: هل يجب لترنيمة «ألولويا» أن تُقال في موضع معين من القدَّاس؟ فهو يقول إن ما يصنعه هو (أي جريجوري) في ذلك الأمر، لم يستمده من تبعيته للبيزنطيين، كما يظن أسقف سرقصَّة، بل استمده من «القديس جيمز» عن طريق «جيروم» المبارك؛ فأولئك الذين ظنوا أنه خضع للطريقة اليونانية بغير موجب، قد أخطئوا الظن (ومسألة كهذه كانت أحد الأسباب لانقسام «المؤمنين القدامى» في الروسيا).

وهنالك عدة رسائل بعث بها إلى ملوك برابرة، ذكورًا وإناثًا؛ من ذلك أن «برونيتشايلد» ملكة الفرنجة أرادت أن تُخلَع الصُّدرة الكهنوتية على أسقف فرنسي معين، وكان «جريجوري» يريد أن يجيبها إلى رجائها، لكن شاء سوء الحظ أن يكون الرسول الذي أرسلته من الخوارج. ويكتب إلى «أجيلَلْف» ملك اللمبارديين مهنئًا إياه على نشره للسلام، لأنه لو كان سوء الحظ قد أراد للسلام ألا ينتشر، فماذا كان يترتب على ذلك (محوطًا بالخطيئة والخطر للفريقين معًا) سوى إراقة دماء الفلاحين التعساء، الذين يفيدون بكدحهم كلا الفريقين؟! وهو يكتب في الوقت نفسه إلى زوجة «أجيلَلْف»، وهي «الملكة ثيودلندا»، مطالبًا إياها أن تؤثِّر في زوجها بحيث يَثْبُت على مسالكه الطيبة التي هو سالكها. ويكتب مرة أخرى إلى «برونيتشايلد» ينبِّه إلى خطأين وقعا في مُلكها؛ فالرجال يُرقَّون إلى مناصب الأسقفية دفعة واحدة وهم من غير رجال الدين، ودون أن يقضوا فترة للتمرين يكونون فيها قساوسة عاديين؛ واليهود يُسمَح لهم بامتلاك عبيد من المسيحيين. ويكتب إلى «ثيودورك» وإلى «ثيودبرت» ملكَي الفرنجة، يقول إنه نظرًا لما عُرف به الفرنجة من تقوى مثالية، فلا يريد أن يوجِّه إليهم إلا ألطف القول، لكنه لا يسعه إلا أن يشير إلى انتشار بيع المناصب الدينية في بلادهما. وكذلك يكتب مرة أخرى بخصوص إيذاءٍ وقع على أسقف تورين. وله خطاب أرسله إلى ملك من ملوك البرابرة، كان ثناء كله، وهو خطاب إلى «رتشارد» ملك الفيسيقوطيين، الذي كان يعتنق «مذهب أريوس»، لكنه أصبح كاثوليكيًّا سنة ٥٨٧م؛ فالبابا يكافئه على ذلك بأن يرسل له «مفتاحًا صغيرًا ينزعه من أقدس جسم، وهو جسم الرسول بطرس المبارك، لينقل إليه بركته، وملحقٌ به حديدة من

سلاسله، لعلَّ تلك الحديدة التي طوقت عنقه وهو يُستشهد أن تُزيل عن عنقك أنت كل الخطايا.» وإنَّا لنرجو أن يكون صاحب الجلالة قد سُر لهذه الهدية.

وتراه يرسل تعليماته إلى أسقف أنطاكية فيما يختص باجتماع الزندقة في أفسوس، ويقول له: «لقد بلغ مسامعَنا أن أحدًا في كنائس الشرق لا يستطيع أن يظفر بأمر مقدس إلا إذا دفع الرشوة»، وهي مسألة على الأسقف أن يقوِّم اعوجاجها كلما استطاع إلى ذلك سبيلًا. ويبعث إلى أسقف مرسيليا يؤنِّبه لتحطيمه تماثيل معينة كانت موضع عبادة، نعم إنَّ عبادة التماثيل باطلة، لكن التماثيل مع ذلك نافعة ولا بد من معاملتها بشيء من الاحترام. ويرسل إلى أسقفين في الغال يلومهما؛ لأن سيدة أصبحت راهبة، ثم أُرغمت فيما بعد على الزواج، «فلو كان الأمر كذلك ... كان لك أن تتولَّى منصبًا في مكتب التخديم، فلستَ تستحق أن تكون أحد الرعاة.»

لقد أسلفنا طائفة من خطابات أرسلها «جريجوري» في عام واحد، فلا عجب أن يجد متسَعًا من وقته للتأمل، كما يقول هو نفسه متحسرًا على ذلك في إحدي رسائل هذا العام (رسالة رقم ١٠٢١).

ولم يكن «جريجوري» نصيرًا للدراسة العلمانية، وهو يكتب إلى «دزيديريوس» — أسقف فيين في فرنسا — يقول:

> «لقد بلغ مسامعَنا ما لا نستطيع ذِكره إلا مع الشعور بالعار، وهو أن «أخوَّتكم» (أي: حضرتكم) مشتغلون بتدريس النحو لبعض الأشخاص، فأخذنا هذا الأمر على أنه انحراف، وصادف لدينا عدم القبول، حتى لقد تحول هذا النبأ في نفسي أنينًا وحزنًا؛ إذ الثناء على المسيح لا يجد مكانًا على لسان ينطق بالثناء على جوبتر؛ فبالقدر الذي يكون فيه هذا الأمر مكروهةً روايتُه عن قسيس يجب أن يُحقَّق تحقيقًا دقيقًا مستندًا إلى مختلف الشواهد، لنرى هل صحيح ما قيل عنك أو غير صحيح.»

ولقد دامت هذه العداوة تجاه العلوم الوثنية من قِبل «الكنيسة» أربعة قرون على الأقل حتى عهد «جيربرت» (سلفستر الثاني)، ولم تصبح «الكنيسة» نصيرة لدراسة هذه العلوم إلا منذ القرن الحادي عشر فصاعدًا.

ووقف «جريجوري» من الإمبراطور موقفًا أكثر احترامًا من موقفه إزاء ملوك البرابرة؛ فهو يقول في رسالة بعث بها إلى شخص كان يراسله في القسطنطينية ما يأتي: «إن ما

يصادف القبول عند الإمبراطور البالغ حدًّا أقصى من التقوى، وكل ما يأمر بأدائه، وهو رهن بمشيئته، فليقرر ما يشاء، ثم يعمل على تنفيذ ما يقرره، وكل ما نتطلبه منه هو ألا يشركنا في خلع (أحد الأساقفة الأرثوذكس)، ومع ذلك فنحن تابعوه فيما يعمل ما دام في حدود التشريع، أمَّا إذا كان خارجًا على هذه الحدود فسنحتمله ما استطعنا إلى احتماله من سبيل، إلى الحد الذي لا يلحق بنا الخطيئة.» وحدث أن خُلع «الإمبراطور موريس» عن عرشه إثر ثورة من العصيان، كان زعيمها رجلًا مغمورًا اسمه «فوكاس»، وهو قائد فرقة في الجيش، ثم اعتلى هذا المغامر الجديد العرش، وراح يذبح أبناء «موريس» الخمسة على مرأًى من أبيهم، ثم ثنَّى على ذلك بقتل الإمبراطور الشيخ نفسه، وطبعًا لبس «فوكاس» التاج على يدَي بطريرك القسطنطينية، الذي لم يكن أمامه من بديل لذلك إلا الموت، لكن الذي يثير الدهشة حقًّا هو أن «جريجوري» الذي كان له في مقرِّه روما ضمان الأمان، لبُعد المسافة بينه وبين القسطنطينية، ومع ذلك جعل يكتب الرسائل المُترَعة بعبارات النفاق، يتملَّق بها هذا الغاصب وزوجته؛ فهو يكتب قائلًا: «الفرق بين ملوك الأمم وبين أباطرة الجمهورية، هو أن ملوك الأمم سادة على عبيد، أما أباطرة الجمهورية فسادة على أحرار … إنِّي لأضرع إلى الله القدير أن يصون قلبك برعاية رحمته، كلما فكرت فكرة أو فعلت شيئًا، وعسى أن يهديك الروح القدس الحالُّ في جسمك الحيواني، كلما أقمت العدل، وكلما راعيت الرحمة.» وكتب إلى زوجة «فوكاس»، وهي «الإمبراطورة ليونشيا» يقول: «أي لسانٍ يستطيع أن يتكلم، وأي عقلٍ يستطيع أن يفكر، وأي شكرٍ جزيل نحن مَدينون به لله القدير، على رصانة إمبراطوريتكم، التي أزاحت عن كواهلنا تلكم الأعباء البَواهظ التي لبثت جاثمة أمدًا طويلًا، وأعادت للإمبراطورية نِير سيادتها الرقيق.» ومن ذلك لا يسعنا إلا أن نفهم أن «موريس» قد كان وحشًا فظيعًا، مع أنه في حقيقة الأمر رجل كهل طيب القلب، والمدافعون عن «جريجوري» في ذلك يستندون إلى كونه لم يعلم شيئًا عن الفظائع التي ارتكبها «فوكاس»، لكنه لا شك قد عرف كيف اعتاد الغاصبون للعرش من البيزنطيين أن يسلكوا، ولم يتريث حتى يتحقق إن كان «فوكاس» قد جرى مَجرى غيره من الغاصبين، أم كان شذوذًا للقاعدة المألوفة.

كان إدخال الوثنيين في المسيحية جانبًا هامًّا من نفوذ «الكنيسة» الذي أخذ يزداد شيئًا بعد شيء. وكان القوط قد تم إدخالهم في العقيدة المسيحية قبل نهاية القرن الرابع على يدَي «أولفيلاس» أو «أولفيلا»، وذلك في غير صالح «المذهب الآريوسي» الذي كان عقيدة الوندال! ومهما يكن من أمر، فقد أصبح القوط بعد موت «ثيودورك» من

معتنقي الكاثوليكية، وتم ذلك على خطوات تدرُّجية؛ فملك «الفيسيقوطيين» — كما رأينا — قد اعتنق العقيدة الأرثوذكسية في عهد جريجوري، واصطنع الفرنجة الكاثوليكية منذ عهد «كلوفس»، وتحول الأيرلنديون إلى المسيحية على يدَي القديس باتريك، قبل سقوط الإمبراطورية الغربية، والقديس باتريك هو سيد من سادة الريف في «مقاطعة سومرست»،[٣] عاش بين الأيرلنديين من سنة ٤٣٢م حتى وفاته سنة ٤٦١م، ثم عاد الأيرلنديون بدورهم فبذلوا جهدًا كبيرًا في إدخال المسيحية في اسكتلندا وإنجلترا الشمالية، وكان «القديس كولمبا» هو أعظم المبشرين في أداء هذه المهمة، وهو غير «القديس كولمبان» الذي كتب الرسائل المستفيضة إلى «جريجوري» في تحديد يوم عيد الفصح، وفي غير ذلك من المسائل الهامة. وقد عُني «جريجوري» عناية خاصة بإدخال المسيحية في إنجلترا، فضلًا عن إدخالها في «نورثمبريا»، وكلنا يعلم كيف أنه قبل توليته منصب البابوية، قد رأى غلامين أشقرَي الشَّعر أزرقَي العيون، رآهما في سوق الرقيق في روما، فلما قيل له إنَّهما من «الإنجليز» أجاب: «بل قولوا إنهما من الملائكة.»[٤] ولما تقلَّد البابوية أرسل القديس أوغسطين ليحوِّل الإنجليز إلى المسيحية، وفي رسائله خطابات كثيرة إلى «القديس أوغسطين» وإلى «أدلبرت» ملك الإنجليز، وغيرهما، في شأن هذه الإرسالية التبشيرية، وهو يأمر بألَّا تُهدم معابد الوثنية في إنجلترا، أمَّا الأوثان فتُحطم، وتبقى المعابد لتصبح كنائس بعد تدشينها. ويوجِّه القديس أوغسطين إلى البابا عدة أسئلة، مثال ذلك: هل يصح الزواج بين الرجل وابنة عمه أو خاله؟ وهل يجوز للزوجين اللذين كان بينهما اتصال في الليلة السابقة أن يذهبا إلى الكنيسة في صبيحة اليوم التالي؟ (ويجيب جريجوري على ذلك بقوله: نعم، إذا اغتسلا) وهكذا. وقد نجحت إرسالية القديس أوغسطين في ذلك كما نعلم، وهذا هو السبب في أنَّنا اليوم جميعًا من المسيحيين [يقصد الإنجليز].

إنَّ من أخصِّ الخصائص التي تميز الفترة التي كنا نتحدث عنها في هذا الفصل؛ هو أن أعلام رجالها لا يبلغون من العظمة مبلغ الأعلام من رجال عصور أخرى كثيرة، لكنهم رغم ذلك كانوا أعظم من هؤلاء من حيث عمق تأثيرهم في العصور التالية لعصرهم؛ فالقانون الروماني ونظام الأديرة والبابوية، كلها مَدين بتأثيره الطويل العميق — إلى

[٣] هكذا على الأقل ما يقوله Bury في كتابه عن «حياة القديس».

[٤] في الإنجليزية تشابهٌ بين لفظتَي Angles وAngels، ومعناهما على التعاقب: «إنجليز» و«ملائكة». (المعرِّب)

حد كبير جدًّا — لـ «جستنيان» و«بندكت» و«جريجوري»، وعلى الرغم من أن رجال القرن السادس كانوا أقل مدنية من سابقيهم، إلا أنهم كانوا أكثر مدنية بكثير من أهل القرون الأربعة التالية، وقد وُفِّقوا في بناء أنظمة أدت في نهاية الأمر إلى تهذيب البرابرة. وإنه لمَّا يجدر ذِكره أن اثنين من الثلاثة الرجال الذين أسلفنا ذكرهم، كانا من عِلية أهل روما، وكان الثالث إمبراطورًا رومانيًّا. وقد كان «جريجوري» آخر الرومان بمعنى الكلمة الحقيقي الصحيح؛ فنغمته في إصدار الأوامر نغمة يبررها منصبه، لكنها فوق ذلك مستندة إلى أساس غريزي تمتد جذوره إلى كبرياء الأرستقراطية الرومانية، ولم تَعُد روما تنجب العظماء بعد عهده، أمدًا طويلًا جدًّا، لكنها في سقوطها قد نجحت في إخضاع أنفُس فاتحيها لنفوذها؛ فالتبجيل الذي أورثوه لـ «كرسي بطرس» قد كان نتيجة للهيبة التي أحسُّوها إزاء عرش القياصرة.

وجرى التاريخ في الشرق في اتجاه يختلف عن هذا الاتجاه؛ فقد وُلد محمد حين كان جريجوري في نحو الثلاثين من عمره.

الجزء الثاني

الاسكولائيون

(أو المدرسيون)

الفصل السابع

البابوية في العصور المظلمة

طرأت على البابوية تقلُّبات عجيبة في القرون الأربعة الممتدة من «جريجوري الأكبر» إلى «سلفستر الثاني»؛ فأحيانًا كانت خاضعة للإمبراطور اليوناني، وأحيانًا أخرى للإمبراطور الغربي، وأحيانًا ثالثة خضعت للطبقة الأرستقراطية الرومانية، ومع ذلك فقد شيَّد البابوات الأقوياء، إبان القرنين الثامن والتاسع، بابوية قوية بحكم التقاليد، وذلك بانتهازهم للفرص السانحة كلما واتتْ. وإن للفترة الواقعة بين عامَي ٦٠٠ ميلادية و١٠٠٠م لَأهميةً كبرى في فهمنا للكنيسة في العصور الوسطى، وعلاقتها بالدولة.

لقد استطاع البابوات أن يستقلوا عن الأباطرة اليونان، وليس ذلك بفضل مجهوداتهم بمقدار ما هو بسبب جيوش اللمبارديين، الذين لم يشعر البابوات إزاءهم — رغم ذلك — بذرَّة من عرفان الجميل. وظلت الكنيسة اليونانية دائمًا — إلى حد كبير — تابعة للإمبراطور، الذي اعتبر نفسه قادرًا على الفصل في الأمور المتعلقة بالعقيدة الدينية، كما عدَّ نفسه صاحب الحق في تعيين الأساقفة وعزلهم، بل في تعيين البطاركة وعزلهم أيضًا. وجاهد رهبانُ الأديرة في سبيل استقلال الكنيسة عن الإمبراطور، ومن أجل ذلك كانوا — أحيانًا — يقفون إلى جانب البابا، على حين أن بطاركة القسطنطينية، رغم استعدادهم للخضوع للإمبراطور، أبَوا أن يعترفوا بأية تبعية على الإطلاق للسلطة البابوية، حتى لقد كان الإمبراطور أحيانًا على صلات من الودِّ مع البابا، أكثر مما كان بطريرك القسطنطينية مع البابا، وذلك حين كان الإمبراطور في حاجة إلى معونة البابا ضد البرابرة في إيطاليا. والسبب الرئيسي الذي أدى في النهاية إلى انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية؛ هو رفض الأولى أن تخضع لتشريع البابوات.

بعد أن هَزم اللمبارديون البيزنطيين، كان البابوات على حقٍّ إذ خافوا من أن يغزوهم هؤلاء البرابرة العُتاة أيضًا، فأنقذوا أنفسهم بحِلف عقدوه مع الفرنجة الذين فتحوا

— بقيادة شارلمان — إيطاليا وألمانيا، وكانت ثمرة هذا التحالف هي الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التي كان لها دستور يوفِّق بين مصالح البابا ومصالح الإمبراطور. إلا أن نفوذ أسرة شارلمان قد أخذ في الانحلال السريع، وحصد البابا أول الأمر ثمرات هذا الانحلال، حتى لقد رفع نقولا الأول في النصف الثاني من القرن التاسع؛ سلطة البابا إلى ذروة لم يسبقها نظير حتى ذلك العهد، غير أن الفوضى التي عمَّت كل شيء أدت إلى استقلال الطبقة الأرستقراطية من الناحية العملية، وهي الطبقة التي فرضت رقابتها على البابوية في القرن العاشر، مما كان له أسوأ النتائج. وسنخصِّص فصلًا تاليًا للحديث عن الطريقة التي استطاعت بها حركة إصلاحية عُظمى أن تنقذ البابوية، بل والكنيسة بصفة عامة، من الخضوع للأرستقراطية الإقطاعية.

كانت روما في غضون القرن السابع لا تزال خاضعةً للقوة العسكرية التابعة للأباطرة، وكان على البابوات إما أن يخضعوا وإما أن يتعرضوا لنتائج العصيان. ولقد أطاع بعضُهم حتى بلغ بطاعته حد الزندقة، مثل «أو نوريوس»، وقاوم بعضُهم الآخر — مثل «مارتن الأول» — وسجنهم الإمبراطور. وكان معظم البابوات، من ٦٨٥م إلى ٧٥٢م سوريين أو إغريق، غير أن النفوذ البيزنطي أخذ في التدهور شيئًا فشيئًا كلما ازدادت رقعة اللمبارديين في إيطاليا. وفي ٧٢٦م أصدر «الإمبراطور ليو الإسْوَري» قراره الخاص بتحطيم التماثيل الدينية، فعُد ذلك القرار زندقة، لا في أرجاء الغرب وحده، بل في رأي حزب كبير في الشرق أيضًا، وقاوم البابوات هذا القرار مقاومة عنيفة موفَّقة، حتى انتهى الأمر سنة ٧٨٧م — في عهد الإمبراطورة أيرين (وكانت بادئ الأمر وصيَّة على العرش) — أن تَخلَّص الشرق من زندقة تحطيم التماثيل الدينية. ومهما يكن من أمر، فقد جرَت الحوادث في الغرب على نحو رفَع إلى الأبد رقابة بيزنطة عن البابوية.

وفي عام ٧٥١م تقريبًا، استولى اللمبارديون على «رافنا» عاصمة إيطاليا البيزنطية، وبينما عرَّضتْ هذه الحادثة البابوات إلى خطر اللمبارديين العظيم، فقد حررتهم من كل اعتماد على الأباطرة اليونان. وكان البابوات يؤْثِرون اليونان على اللمبارديين لأسباب عدة؛ فأولًا: كانت سلطة الأباطرة شرعية، على حين كان ملوك البرابرة يُعدُّون مغتصبين، إلا إذا اعترف بهم الأباطرة. وثانيًا: كان اليونان متحضرين. وثالثًا: كان اللمبارديون قوميين، على حين احتفظت «الكنيسة» بالروح الدولية الرومانية. ورابعًا: كان اللمبارديون من مُعتنقي مذهب أريوس، وظلَّ شيء من كراهيتهم قائمًا حتى بعد ارتدادهم عن ذلك المذهب.

وحاول اللمبارديون، في عهد الملك «ليوتبراند»، أن يغزوا روما سنة ٧٣٩م، فقاومهم البابا جريجوري الثالث مقاومة شديدة، وقد توجَّه بأنظاره إلى معاونة الفرنجة في ذلك.

وكان الملوك الميروفنجيون — وهم سلالة كلوفس — قد فقدوا كل سلطان حقيقي في مملكة الفرنج التي كان يحكمها «عمداء القصر». وتصادَف في ذلك العهد أن كان «عمدة القصر» «شارل مارتل» رجلًا نادر المثال في القوة والمقدرة، وهو ابن سفاح مثل وليم الفاتح؛ فهو الذي كسب في سنة ٧٣٢م الموقعة الفاصلة عند «تور» ضد العرب، فأنقذ فرنسا، لتظل جزءًا من الدول المسيحية، وكان ينبغي أن تعترف له «الكنيسة» بالجميل في نصره هذا، غير أن الضرورة المالية قد اقتضته أن يضع يديه على بعض أملاك «الكنيسة»، فقلَّل ذلك جدًّا من تقدير رجال الكنيسة لفضله. ومهما يكن من أمر، فقد وافاه الأجل مع جريجوري الثالث سنة ٧٤١م، وجاء خَلَفه «ببين» على هوى «الكنيسة» تمامًا؛ ففي سنة ٧٥٤م، أراد البابا «ستيفن الثالث» أن يلتمس طريق الخلاص من اللمبارديين، فعبر الألب، وزار «ببين» وعقد معه حِلفًا أثبتت الأيام صلاحيته العظيمة للجانبين معًا؛ فالبابا كان في حاجة إلى حماية عسكرية، بينا كان «ببين» في حاجة إلى شيء لا يستطيع عطاءه إلا البابا، وأعني به شرعية لقبه باعتباره ملكًا، في مكان آخِر الملوك الميروفنجيين، وفي مقابل ذلك، تنازل «ببين» للبابا عن «رافنا» وشتَّى أملاك «النائب» (الإسكرخس) في إيطاليا. ولما كان من غير المحتمَل أن تعترف القسطنطينية بمثل هذه الهبة، فقد كان معنى ذلك انفصاله السياسي عن الإمبراطورية الشرقية.

لو بقي البابوات خاضعين للأباطرة اليونان لاتَّخذ تطورُ الكنيسة الكاثوليكية طريقًا يختلف عما اتخذه؛ ففي «الكنيسة الشرقية» لم يظفر بطريرك القسطنطينية قط باستقلاله عن السلطة العلمانية، ولا اكتسب السيادة على غيره من رجال الكنيسة، كالسيادة التي اكتسبها البابا؛ فالأساقفة جميعًا في الأصل متساوون، ولبثت هذه الوجهة من النظر قائمة إلى حد كبير في الشرق، فضلًا عن أن الشرق كان فيه بطاركة آخرون (غير بطريرك القسطنطينية)؛ فبطريرك في الإسكندرية، وآخر في أنطاكية، وثالث في أورشليم، بينما كان البابا هو وحده البطريرك في الغرب (وعلى كل حال فقد فقدت هذه الحقيقة أهميتها بعد الفتح الإسلامي). وكان غير رجال الدين في الغرب — على خلاف الشرق — أمِّيين، وظلوا كذلك عدة قرون، فهيَّأ ذلك للكنيسة في الغرب فرصة لم تتهيأ مثلها للكنيسة في الشرق. واكتسبت روما سمعة فاقت بها كل سمعة نالتها أية مدينة شرقية؛ وذلك لأنها مزجت أخبار الإمبراطورية بأساطير استشهاد بطرس وبولس، وبأساطير بطرس باعتباره أول بابا. وقد كان يمكن للإمبراطور أن يسابق بسمعته سمعة البابا، لكن ذلك كان مستحيلًا على أي ملك من ملوك الغرب، حتى لقد كان أباطرة الإمبراطورية الرومانية

المقدسة في كثير من الأحيان خِلوًا من القوة الحقيقية، فضلًا عن أنهم لم يصبحوا أباطرة إلا حين توَّجهم البابا؛ لهذه الأسباب كلها كان تحرر البابا من السيادة البيزنطية شرطًا لا مندوحة عنه لاستقلال «الكنيسة» بالنسبة للملوك العلمانيين، ولقيام ملكية بابوية في النهاية داخل حكومة «الكنيسة الغربية».

وثمة وثيقتان ذاتا خطر عظيم تنتميان إلى هذه الفترة من التاريخ، هما وثيقة «هبة قنسطنطين»، ووثيقة «الأحكام البابوية الزائفة»، ولا تعنينا ها هنا وثيقة «الأحكام البابوية الزائفة»، لكننا لا بد أن نقول كلمة عن وثيقة «هبة قنسطنطين»، فلكي يخلع رجال الكنيسة على هبة «ببين» جوًّا من الشرعية القديمة في التاريخ؛ زوَّروا وثيقة قيل عنها إنها أمر أصدره «الإمبراطور قنسطنطين»، تنازل بمقتضاه — حين أنشأ روما الجديدة — للبابا عن روما القديمة وكل أراضيها الغربية، وجاءت العصور الوسطى التالية كلها فقبلت هذه الوصية الوراثية، التي كانت أساسًا لسلطة البابا الزمنية، على أنَّها وثيقة صحيحة. وأول من كشف عن تزويرها هو «لورنزو فالا» سنة ١٤٣٩م في عصر النهضة؛ فقد كتب كتابًا «في أنواع الرشاقة التي تتصف بها اللغة اللاتينية»، وهي أنواع لم تكن بالطبع ظاهرة فيما كُتب بها في القرن الثامن. والعجيب هو أنه بعد أن نشر «لورنزو فالا» كتابه ضد «هبة قنسطنطين»، ورسالة في مدح أبيقور، عيَّنه البابا «نقولا الخامس» أمينًا رسوليًّا؛ لأن «نقولا» كانت تهمه الدراسات اللاتينية أكثر مما تهمه «الكنيسة»، ومع ذلك فلم يكن من رأي «نقولا الخامس» أن يتنازل عن «أراضي الكنيسة» على الرغم من أن حق البابا فيها قائم على أساس هذه «الهبة» المزعومة.

ويلخِّص «س. ديلايل بيرنز C. Delisle Burns» فحوى هذه الوثيقة المشهورة فيما يأتي:[١]

يقول قنسطنطين بعد أن أوجز خلاصة للعقيدة النيقية وسقوط آدم، ومولد المسيح؛ إنه كان مصابًا بالجذام، وإنه وجد الأطباء لا خير فيهم، فالتمس لذلك «قساوسة الكابتول»، فاقترحوا عليه أن يذبح أطفالًا عدة، ليغتسل بدمائهم، لكنه أعاد الأطفال بغير ذبح لما سكبَتْه الأمهات من دموع، وفي تلك الليلة ظهر له بطرس وبولس، وقالا له إن «البابا سلفستر» كان مختبئًا في كهف على سُراقطى، وإن في مستطاعه أن يشفيه، فذهب إلى سُراقطى، حيث أنبأه «البابا العالمي» أن بطرس وبولس رسولان لا إلهان، وأَطلَعه على

[١] أنا أقتبس هذا النص من كتاب لم يُنشر بعد، عنوانه «أوروبا الأولى».

صور عرفها مما تذكَّره من حلمه، واعترف بذلك أمام «الأتباع» جميعًا، وعندئذٍ فرض عليه البابا سلفستر فترة يقضيها مرتديًا قميصًا من الشَّعر ليكفِّر عن نفسه، ثم عمَّده، وعندئذٍ رأى يدًا من السماء تلمسه، وشُفي من الجذام، وأقلع عن عبادة الأوثان. وبعدئذٍ «ظن هو وأتباعه وأعضاء مجلس الشيوخ ونبلاؤه، والشعب الروماني كله؛ أن من الخير أن يهب سلطة عليا لأبراشية بطرس»، ويجعلها مقدَّمة على أنطاكية والإسكندرية وأورشليم والقسطنطينية، وبعد ذلك شيد كنيسة في قصره في «لاتران»، وخلع على البابا تاجه، والتاج الثلاثي، والأردية الإمبراطورية، ووضع تاجًا مثلثًا على رأس البابا، وأمسك بلجام جواده، «وأوصى لـ «سلفستر» وأتباعه بروما وكل الأقاليم والمقاطعات والمدن في إيطاليا والغرب، بحيث تخضع «الكنيسة الرومانية» إلى الأبد». وبعد ذلك ارتحل إلى الشرق؛ «لأنه ليس من اللائق أن يكون لإمبراطور دنيوي شيء من السلطان في بلاد أَمَر الإمبراطور السماوي أن تقوم فيها إمارات للأساقفة، وأن يكون بها رئيس الديانة المسيحية».

لم يخضع اللمبارديون استسلامًا لـ «ببين» والبابا، إلا أنهم مُنوا بالهزيمة في حروب متكررة مع الفرنجة. وأخيرًا اقتحم شارلمان — ابن «ببين» — إيطاليا سنة ٧٧٤م، وهزم اللمبارديين هزيمة مُنكَرة، واعتُرف به ملكًا عليهم، وبعدئذٍ احتل روما، حيث أكد هبة «ببين» بقبوله إياها. وقد رأى البابوان اللذان عاصراه، وهما «هدريان» و«ليو الثالث»، أن من صالحهما أن يعاوناه في مشروعاته بكل طريقة ممكنة؛ ففتح معظم ألمانيا، وأدخل السكسونيين في المسيحية باضطهادهم اضطهادًا عنيفًا، وأخيرًا أعاد إلى الوجود الإمبراطورية الغربية متمثلةً في شخصه؛ إذ توَّجه البابا إمبراطورًا في روما يوم ميلاد المسيح سنة ٨٠٠م. كان قيام الإمبراطورية الرومانية المقدسة بداية عهد جديد في دنيا الآراء النظرية في العصور الوسطى، ولو أنه لم يكن له كل هذه القيمة من الناحية العملية في تلك العصور؛ فقد كانت العصور الوسطى تتعلق بالأسانيد الشرعية تعلقًا شديدًا، حتى وإن كانت تلك الأسانيد من خلق الخيال. وكانت هنالك عقيدة خيالية سادت حتى ذلك الحين، مؤدَّاها أن الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الرومانية السابقة كانت لا تزال خاضعة من الوجهة الشرعية للإمبراطور في القسطنطينية، الذي كان يُعتبر المصدر الوحيد لكل سلطة «شرعية»، وذهب شارلمان ببراعة في اختلاق الأسانيد الشرعية، إلى أن عرش الإمبراطورية كان خاليًا؛ لأن «أيرين» التي كانت في يدها مقاليد الحكم في الشرق (والتي أطلقت على نفسها لقب إمبراطور لا إمبراطورة) كانت مغتصِبة للعرش؛ لأنه محالٌ على امرأة أن تكون إمبراطورًا، واستمد «شارل» حقَّه في شرعية الحكم من البابا، وهكذا نشأ

منذ البداية نوع عجيب من العلاقة بين البابا والإمبراطور، من حيث اعتماد كل منهما على الآخر؛ فلا يجوز لأحد أن يكون إمبراطورًا إذا لم يتوِّجه البابا في روما، ومن ناحية أخرى، لبث الأباطرة الأقوياء عدة قرون يزعمون لأنفسهم حق تعيين البابوات وخلْعهم. وكانت النظرية السائدة في العصور الوسطى عن شرعية سلطة الحكومة متوقفة على الإمبراطور والبابا، اللذين كان اعتماد كل منهما على الآخر ينتقص من قوتهما معًا، غير أنه لبث عدة قرون أمرًا لا مفرَّ منه، ولم ينفكَّ التشاحن قائمًا بينهما، فيكون في صالح هذا مرة، وفي صالح ذلك مرة أخرى، حتى انتهى الأمر بهذا التشاحن أن يصبح في القرن الثالث عشر اختلافًا لا سبيل إلى التوفيق فيه بين الطرفين، وانتصر البابا، لكنه سرعان ما فقدَ سلطته الأدبية بعد نصره ذاك. على أن البابا والإمبراطور الروماني المقدس قد استطاعا أن يظلا قائمين رغم هذه العراقيل؛ أما البابا فهو قائم حتى يومنا هذا، وأما الإمبراطور فقد لبث قائمًا حتى جاء نابليون. غير أن النظرية الدقيقة التفاصيل — التي سادت القرون الوسطى فيما يختص بسلطتَي البابا والإمبراطور — بطلَ كلُّ أثر لها إبان القرن الخامس عشر، وتحطمت وحدة البلاد المسيحية التي كانت متماسكة برباطها، على أيدي ملوك فرنسا وإسبانيا وإنجلترا، ذلك من حيث الأمور الدنيوية، أمَّا في الأمور الدينية، فقد تحطَّمت تلك الوحدة بفعل «حركة الإصلاح الديني».

ويلخص «الدكتور جيرهارد سيلجر Dr. Gerhard Seeliger»[٢] شخصية شارل الأكبر وما أحاط به من ظروف على النحو الآتي:

> «نمَتْ أصول الحياة القوية في بلاط شارل؛ فهناك نرى العظمة والعبقرية، وإلى جانبهما نرى الدعارة أيضًا؛ لأن شارل لم يكن حريصًا في اختيار الناس الذين يجتذبهم حوله، ولم يكن هو نفسه نموذجًا يُحتذَى. وقد أصابه ما أصابه من الإباحية التي لا تعرف الحدود، ممن أحبَّهم وانتفع بوجودهم. وكان يخاطَب بوصفه «إمبراطورًا مقدسًا»، ولو أن حياته لم يكن فيها من القداسة إلا قليل، هكذا كان يخاطبه «ألكوين Alcuin»، الذي يُثْني كذلك على «روترد» ابنة الإمبراطور الجميلة قائلًا إنَّها ممتازة بفضائلها على الرغم من أنَّها ولدت طفلًا من «الكونت رودريك صاحب مان»، ولم تكن زوجته، ولم يكن شارل

[٢] «تاريخ كيمبردج لتاريخ العصور الوسطى» ج٢، ٦٦٣.

> ليرضى قط بانفصال ابنتَيه عنه، وعلى ذلك لم يكن يسمح بزواجهما، ولهذا كان مضطرًّا أن يتعرض لما يَنجُم عن ذلك من نتائج؛ فبِنته الأخرى كذلك — برْتا — كان لها ابنان من «أنجلبرت رئيس الدير الورع في سنت ركْيير». الحق أن بلاط شارل كان وكرًا لحياة غاية في انحلال الأخلاق.»

كان شارلمان بربريًّا مليئًا بالحيوية، يربطه التحالف مع «الكنيسة» من الوجهة السياسية، غير أنه لم يكلِّف نفسه عبء التقوى الشخصية الذي يُبهِظه بغير موجب، ولم يكن ملمًّا بالقراءة والكتابة، لكنه افتتح نهضة أدبية، وكان منحلًّا في حياته، ومغرمًا بابنتيه غرامًا جاوز الحدود، إلا أنه بذل كل مستطاعه في حث شعبه على الحياة الصالحة. واستغلَّ — مثل أبيه — حماسة المبشرين الدينيين استغلالًا بارعًا لنشر نفوذه في ألمانيا، غير أنه حرص على أن يطيع الباباواتُ أوامرَه، ولقد أطاع البابوات أوامره برغبة صادقة؛ لأن روما كانت قد باتت مدينة بربرية، لا يأمن فيها البابا على حياته بغير حماية خارجية. وانقلبت الانتخابات البابوية معارك حزبية صاخبة، وحدث سنة ٧٩٩م أن هجم أعداء البابا من أهل روما عليه، وسجنوه وتهدَّدوه بفَقء عينيه. أمَّا في عهد شارل، فقد خُيل للناس كأنما عهد جديد من النظام قد بدأ، لكن لم يبقَ بعد موته من ذلك إلا الأساس النظري.

وكان ما كسبَتْه «الكنيسة» — والبابوية بصفة خاصة — أصلب أساسًا مما كسبته الإمبراطورية الغربية؛ فإنجلترا قد تم تحويلها إلى العقيدة المسيحية على أيدي إرسالية تبشيرية من رجال الأديرة برعاية جريجوري الأكبر، ولبثت أكثر خضوعًا لروما بدرجة كبيرة من الأقطار التي اعتاد الأساقفة فيها أن يروا في بلادهم حكومة ذاتية. وأمَّا ألمانيا، فأعظم الفضل في تحويلها إلى المسيحية يرجع إلى مجهود «القديس بونيفس» (٦٨٠–٧٥٤م)، وهو مبشِّر إنجليزي، كان صديقًا لـ «شارل مارتل» و«ببين»، كما كان على أتم ولاء للبابا. وأنشأ «بونيفس» عدة أديرة في ألمانيا، وأسس صديقه «القديس جول» الدير السويسري، الذي يُسمى باسمه، ويقول بعض الثقات إن «بونيفس» هو الذي صبَّ الزيت المقدس على «ببين» عند تنصيبه ملكًا، واتبع في ذلك طقوسًا استمدها من «سِفر الملوك الأول».

وكان «القديس بونيفس» من أهل مقاطعة ديفُن (في إنجلترا)، وتلقَّى تعليمه في «إكستر» و«وِنْشستر»، وقصد إلى «فريسيا» سنة ٧١٦م، لكنه اضطُر إلى العودة بعد أمد قصير. وفي سنة ٧١٧م ذهب إلى روما. وفي ٧١٩م أرسله البابا جريجوري الثاني إلى ألمانيا

ليقوم بتحويل الألمان إلى المسيحية، وليقاوم فعل المبشرين الأيرلنديين (ولنذكر أن هؤلاء المبشرين هم الذين أخطئوا في تحديد يوم الفصح، وفي الطريقة التي يُقصُّ بها الشَّعر في قمة الرأس). وعاد إلى روما سنة ٧٢٢م بعد أن أصاب كثيرًا من التوفيق، وعندئذٍ عيَّنه جريجوري الثاني أسقفًا، فحلف له يمين الولاء، وأعطاه البابا خطابًا إلى «شارل مارتل»، وكلَّفه القضاء على الزندقة، فضلًا عن تحويل الوثنيين إلى المسيحية. وفي سنة ٧٣٢م أصبح كبيرًا للأساقفة. وزار روما للمرة الثالثة سنة ٧٣٨م. وفي ٧٤١م عيَّنه «البابا زاخرياس» قاصدًا رسوليًّا، وكلَّفه إصلاح الكنيسة الفرنجية، وأسس كنيسة «فولدا»، التي وضع لديرها قانونًا أشد صرامةً من قانون «الدير البندكتي»، وبعدئذٍ اشترك في جدال مع أسقف سولزبرج الأيرلندي، واسمه «فرجيل»، الذي ذهب إلى أن ثمة عوالم أخرى غير عالمنا، لكنه رغم ذلك قد خُلعتْ عليه صفة القداسة. وفي سنة ٧٥٤م عاد «بونيفس» إلى «فريسيا»، فاغتاله الوثنيون هو ورفقاءه، وله الفضل في أن المسيحية الألمانية كانت بابوية لا أيرلندية.

وكانت الأديرة الإنجليزية — وبخاصة ما كان منها في يوركشير — ذات خطر عظيم في ذلك الوقت؛ إذ المدنية التي كانت قائمة في بريطانيا وهي خاضعة للرومان قد امَّحت آثارها، وتركزت المدنية الجديدة التي أدخلها المبشرون المسيحيون في الأديرة البندكتية تركيزًا تامًّا؛ تلك الأديرة التي كانت تستمد كل شيء من روما مباشرة، وكان «بيدَه الموقر» Bede راهبًا من «جارو»، وأنشأ تلميذه «إجبروت» — أول كبير للأساقفة في يورك — مدرسة كاتدرائية، هي التي تلقَّى فيها «ألكوين Alcuin» تعليمه.

و«ألكُوِين» شخصية هامة في ثقافة العصر، ذهب إلى روما سنة ٧٨٠م، وقابل «شارلمان» عند «بارما» وهو في طريقه إليها، فاستخدمه الإمبراطور في تعليم اللاتينية للفرنجة، وفي تعليم أفراد الأسرة المالكة. وقد أنفق أمدًا طويلًا من حياته في بلاط شارلمان، مشتغلًا بالتعليم وبإنشاء المدارس. وفي ختام حياته أصبح رئيسًا لدير «القديس مارتن» في «تور»، وكتب كتبًا عدة، بينها تاريخ منظوم للكنيسة في يورك؛ فعلى الرغم من أن الإمبراطور لم يظفر بشيء من التعليم، إلا أنه آمن إيمانًا شديدًا بقيمة الثقافة، واستطاع مدى فترة قصيرة أن يقلل من ظلمة العصور المظلمة، غير أن مجهوده في هذا السبيل كان سريع الزوال؛ فثقافة «يوركشير» قد أزالها الدنماركيون إلى حين، وثقافة فرنسا أفسدها النورمانديون، وأغار العرب على جنوبي إيطاليا، وفتحوا صقلية، بل هجموا على روما سنة ٨٤٦م، فقد كان القرن العاشر على وجه الجملة أظلم العهود في الأقطار المسيحية؛

لأن القرن التاسع قد وجد الخلاص على أيدي رجال الدين الإنجليز، وبفضل «جوهان سكوتس» صاحب الشخصية العجيبة، الذي سأزيد فيه القول بعد قليل.

إن انحلال قوة شارلمان بعد موته، وتقسيم إمبراطوريته؛ قد أدَّى أول الأمر إلى صالح البابوية، فرفع البابا نقولا الأول (٨٥٨–٨٦٧م) قوة البابوية إلى ذروة أعلى جدًّا مما كانت قد بلغته من قبل، فاعترك مع أباطرة الشرق والغرب ومع «شارل الأصلع» ملك فرنسا، ومع «الملك لوثار الثاني» ملك اللورين، ومع هيئة الأساقفة في كل بلد مسيحي تقريبًا، وكان التوفيق حليفه في الكثرة الغالبة من هذه المعارك؛ فرجال الدين في أقاليم كثيرة كانوا قد أصبحوا معتمدين على أمراء تلك الأقاليم؛ فبدأ جهادًا يحاول به إصلاح هذه الحال، وأعظم المحاولات التي دخل في ميدانها اثنتان؛ إحداهما خاصة بطلاق «لوثار الثاني»، والثانية حول خلع «إجناتيوس» بطريرك القسطنطينية خلعًا غير مشروع؛ فسلطة الكنيسة خلال العصور الوسطى كلها، كانت على صلة وثيقة بحوادث الطلاق بين الملوك، هؤلاء الملوك الذين كانوا رجالًا احتدمت فيهم العاطفة، فرأوا أن عدم قابلية الزواج للانفصال بين الزوجين عقيدة تصلح للرعية دون الملوك، غير أن «الكنيسة» وحدها هي التي كان في مقدورها أن تجعل الزواج شرعيًّا، فإذا أعلنت «الكنيسة» عن زواج أنَّه فاسد، كان الأرجح أن يعقب ذلك نزاع على وراثة العرش، يصحبه قتال بين أفراد الأسرة المالكة؛ وعلى ذلك كانت «الكنيسة» في مركز قويٍّ جدًّا، من حيث معارضة الطلاق والزواج غير الشرعي بين الملوك، وقد فقدت الكنيسة قوتها هذه في إنجلترا أيام «هنري الثامن»، لكنها استعادتها في عهد «إدوَرْد الثامن».

ولما طلب «لوثار الثاني» طلاقه، أجابه رجال الدين في مملكته إلى طلبه، غير أن «البابا نقولا» خلع الأساقفة الذين استسلموا، ورفض رفضًا قاطعًا أن يوافق على الطلاق الذي طلبه الملك، فسار على الفور أخو «لوثار» — وهو الإمبراطور لويس الثاني — نحو روما بقصد إيقاع الرعب في نفس البابا، لكنه ما لبث أن تولَّته المخاوف التي مبعثها الخرافات، وكرَّ راجعًا، فنفذت إرادة البابا آخر الأمر.

وأمَّا مسألة «البطريرك إجناتيوس» فكانت ذات أهمية خاصة؛ لأنَّها تبيِّن أنَّ البابا لم يزل قادرًا على إثبات وجوده في الشرق؛ فقد خُلع «إجناتيوس» الذي كان يمقته «بارداس» الوصي على العرش، ووُضع مكانه «فوتيوس» الذي كان إلى ذلك الوقت من غير رجال الدين، وطلبت الحكومة البيزنطية من البابا أن يوافق على هذا الإجراء، فأرسل البابا قاصدَين رسوليَّين يبحثان في حقيقة الأمر، فلما وصلا إلى القسطنطينية صادفا عوامل

الإرهاب، فوافقا، وظلت الحقائق حينًا خافية على البابا، لكنه حين عرفها قام بإجراء حاسم؛ فجمع مجلسًا في روما للبحث في الأمر، وخلع أحد القاصدَين الرسوليَّين من أسقفيته، وكذلك خلع رئيس أساقفة سرقصَّة لأنه قام بتدشين «فوتيوس»، وقرر حرمان «فوتيوس» من التبعية للكنيسة، وخلع كلَّ من كان «فوتيوس» قد عيَّنهم في مناصبهم، وأعاد إلى تلك المناصب كل من خُلعوا بسبب معارضتهم له، فغضب الإمبراطور «ميخائيل الثالث»، وأرسل إلى البابا خطابًا شديد اللهجة، فأجابه البابا قائلًا: «لقد مضى اليوم الذي كان فيه الملوكُ قساوسةً، والأباطرةُ بابوات؛ إذ فصَلَت المسيحية بين المهمتين، وليس للأباطرة المسيحيين بدٌّ من البابا فيما يمس الحياة الأبدية، بينما البابوات لا حاجة بهم إلى الأباطرة إلا فيما يتعلق بالأمور الدنيوية العابرة.» وردَّ الإمبراطور و«فوتيوس» على ذلك بعقدهما مجلسًا قرر إخراج البابا من الكنيسة، وأعلنا زندقة الكنيسة الرومانية، غير أنه لم يمضِ على ذلك إلا وقت قصير حتى قُتل «ميخائيل الثالث»، وجاء خَلَفه «باسل» فأعاد إجناتيوس معترفًا اعترافًا صريحًا بحق البابا في الفصل في الأمر بما يراه. وتم هذا النصر بعد موت نقولا بقليل، والفضل فيه يكاد يرجع كله إلى الحوادث الثورية في القصر. وبعد موت «إجناتيوس» عُيِّن «فوتيوس» في منصب البطريرك من جديد، واتسعت الهُوة بين الكنيستين الشرقية والغربية، وعلى ذلك فلا يمكن القول بأن سياسة «نقولا» في هذا الأمر كانت سياسة ظافرة من حيث نتائجها البعيدة.

وأوشك «نقولا» أن يجد أن فرض إرادته على الأساقفة أعسر من فرضها على الملوك؛ فقد ظن رؤساء الأساقفة أنهم رجال في الطبقة الأولى من الأهمية، وكرهوا أن يذعنوا مستسلمين إلى ملك من بين رجال الكنيسة؛ غير أن «نقولا» كان من رأيه أن الأساقفة مَدينون بوجودهم للبابا، ونجح طِيلة حياته، على وجه الجملة، في أن يجعل لهذا الرأي سيادة على غيره. وكان يساور تلك القرونَ شكٌّ كبير في الطريقة التي يُعيَّن بها الأساقفة؛ ذلك أنهم بادئ ذي بدء كانوا يُنتخبون ببَيعة المؤمنين لهم في مدينتهم الكاتدرائية، ثم أصبحوا يُنتخبون بعدئذٍ — في كثير من الأحيان — من جماعة الأساقفة في الأقاليم المجاورة، وأحيانًا بعد ذلك كان ينتخبهم الملك، وأحيانًا البابا، وكان من المستطاع خلع الأساقفة لأسباب خطيرة، لكن الرأي لم يكن مقطوعًا به من حيث محاكمتهم؛ فهل يحاكَمون أمام البابا أم أمام جماعة من رؤساء الدين المحليين في الإقليم؟ كل هذه النواحي الغامضة في الأساقفة جعل قوة المنصب متوقفة على نشاط شاغلِه وقدرته. أمَّا «نقولا» فقد مدَّ من النفوذ البابوي إلى حدوده القصوى المستطاعة عندئذٍ، غير أن ذلك النفوذ البابوي في ظلِّ خلفائه عاد من جديد فاضمحلَّ إلى نطاق بالغ الضيق.

وإبان القرن العاشر، خضعت البابوية خضوعًا تامًّا لرقابة الأرستقراطية الرومانية؛ فلم تكن قد تحددت حتى ذلك الحين أية قاعدة لانتخاب البابوات؛ فأحيانًا كانوا يَدينون بارتقائهم لمناصبهم لإرادة الشعب، وأحيانًا للأباطرة أو الملوك، ثم أحيانًا أخرى — في القرن العاشر — يَدينون بذلك لذوي النفوذ المحلي في مدينة روما، ولم تكن روما عندئذٍ مدينة متحضرة، كما كانت لا تزال في عهد «جريجوري الأكبر»؛ فآنًا تنشب منازعات حزبية، وآنًا تقبض إحدى الأُسر الغنية على أَزِمَّة الأمور بمزجها عواملَ القوة مع عوامل الرشوة والفساد. وبلغ الضعف والفوضى في أوروبا الغربية إبان تلك الفترة حدًّا جعل الأقطار المسيحية كلها تبدو على وشك الانهيار الكامل؛ فالإمبراطور والملك في فرنسا كانا عاجزَين عن كبح جماح الفوضى الضاربة في مُلكَيهما؛ نتيجة لأمراء الإقطاع الذين كانوا من الوجهة الاسمية أتباعًا لهما. وأغار المجريون إغارات متوالية على شمالي إيطاليا، كما أغار النورمانديون على الساحل الفرنسي، حتى حدث سنة ٩١١م أن مُنحوا نورمانديا في مقابل اعتناقهم للمسيحية. على أن الخطر الأعظم في إيطاليا وفي جنوبي فرنسا كان مصدره العرب؛ إذ كان يستحيل تحويلهم إلى المسيحية، ولم يكن لديهم أي احترام لـ «الكنيسة»، وقد تم لهم غزو صقلية قرب نهاية القرن التاسع، وثبَّتوا أقدامهم على نهر «جارليانو» بالقرب من نابلي، وهدموا دير «مونت كاسينو» وغيره من الأديرة الكبرى، ووطَّدوا مُقامهم في جزء من ساحل بروفانس، ومن ثَم أخذوا يُغِيرون على إيطاليا ووديان الألب، ويعرقلون بذلك وسائل الاتصال بين روما والشمال.

ووقفت «الإمبراطورية الشرقية» حائلًا دون غزو العرب لإيطاليا؛ إذ غلبَتْ عربَ «جارليانو» على أمرهم سنة ٩١٥م، غير أنها لم تكن من القوة بحيث تحكم روما كما فعلت بعد الفتح الذي تم على يدَي «جستنيان»، وأصبحت البابوية مدى ما يقرب من مائة عام تابعةً للأرستقراطية الرومانية، أو لأمراء «تسكولم». وكان أقوى الرومان نفوذًا في بداية القرن العاشر هما «عضو الشيوخ» «ثيوفيلاكت» وابنته «ماروزيا»، حتى لقد أوشكت البابوية أن تكون وراثية في أسرتهما، وكان لـ «ماروزيا» عدة أزواج تزوجوها واحدًا في إثر واحد، كما كان لها عدد لا يُحصَى من العشاق، وقد رفعت عاشقًا من هؤلاء إلى كرسي البابوية، وأطلقت عليه اسم «سرجيوس الثاني» (٩٠٤–٩١١م)، وكان ابنهما هو البابا «يوحنا الحادي عشر» (٩٣١–٩٣٦م)، وحفيدها هو «يوحنا الثاني عشر» (٩٥٥–٩٦٤م) الذي تولَّى البابوية وهو في سن السادسة عشرة، «وهو الذي أتمَّ تدهور

البابوية بحياته الداعرة، ومغازلاته التي جعل قصر لاتران مسرحًا لها».[٣] وربما كانت «ماروزيا» هي أصل الرواية التي شاعت عن بابا من الإناث، كانت تُدعى «البابا جان».

وطبيعي أن يفقد بابوات هذا العهد كل نفوذ مما كان أسلافهم قد احتفظوا به في الشرق، وكذلك فقدوا النفوذ الذي كان «نقولا الأول» قد نجح في نشره على الأساقفة شمالي جبال الألب. واستطاعت المجامع الإقليمية أن تؤكد استقلالها التام عن البابا، لكنها أخفقت في الاستقلال عن الملوك أو أمراء الإقطاع، وأخذ الأساقفة شيئًا بعد شيء يزدادون شبهًا بأعلام رجال الإقطاع من الدنيويين؛ «وهكذا يبدو أن «الكنيسة» نفسها وقعت فريسة لنفس الفوضى التي أنشبت أظفارها في المجتمع الدنيوي؛ فقد انطلقت الشهوات الخبيثة كلها بغير ضابط، وراح فريق من رجال الدين، كان لا يزال محتفظًا ببعض العناية بالدين وبخلاص الأرواح، كما كانت تقتضيه واجباته الدينية؛ أقول إنَّ ذلك الفريق من رجال الدين راح يرثي — على نحو لم يسبق له مثيل — لِما أصاب العالَم من تدهور، ويوجِّه أنظار المؤمنين إلى شبح نهاية العالم، ويوم الحساب.»[٤]

على أنَّك تخطئ مع ذلك لو ظننت أن خوفًا ملأ صدور الناس في هذه الفترة خاصة، بأن نهاية العالم واقعة سنة ١٠٠٠م، كما ذهب الظن بكثيرين؛ فقد آمن المسيحيون، منذ القديس بولس فصاعدًا، بأن نهاية العالم قريبة، لكنهم مع ذلك مضوا في أعمالهم الدنيوية المألوفة.

غير أنَّه يجوز لك أن تتخذ من سنة ١٠٠٠م حدًّا فاصلًا مناسبًا يبيِّن أحطَّ ما تدهورت إليه المدنية في أوروبا الغربية؛ وذلك لأنه منذ ذلك التاريخ بدأت الحركة الصاعدة، واستمرت في صعودها حتى سنة ١٩١٤م، وكان التقدم في المراحل الأولى يرجع أساسًا إلى إصلاح الأديرة، وأمَّا خارج طوائف الأديرة فقد أصبح معظم رجال الدين قُساة داعرين مشتغلين بأمور الدنيا؛ إذ أفسدتهم الثروة والسلطان اللذان جاءاهم من إحسان المتقين، وظلت هذه الظاهرة تعاود الحدوث مرة بعد مرة، حتى بين طوائف الأديرة نفسها، لكن رجال الإصلاح كانوا في كل مرة يحدث فيها مثل هذا التدهور؛ ينهضون بحماسة جديدة، فيعيدون الأخلاق إلى سابق مستواها.

---

[٣] تاريخ كيمبردج للقرون الوسطى، ج٣، ٤٥٥.

[٤] تاريخ كيمبردج للقرون الوسطى، ج٣، ٤٥٥.

وسبب آخر يجعل سنة ١٠٠٠م نقطة تحوُّل، وهو أنه في هذا التاريخ تقريبًا وقفت غزوات المسلمين والبرابرة الشماليين، على الأقل فيما يتعلق بأوروبا الغربية؛ فقد جاء القوط واللمبارديون والهنجاريون والنورمانديون على موجات متتابعة، وكانت كل جماعة من هؤلاء تعتنق المسيحية إثر مجيئها، لكنها كانت في الوقت نفسه تُضعِف من تقاليد الحضارة القائمة؛ فتحطَّم بنيانُ الإمبراطورية الغربية بحيث أصبحت ممالك بربرية كثيرة العدد، وفقدَ الملوك سلطانهم على أتباعهم، وعمَّت الفوضى أرجاء البلاد جميعًا، ولم تنقطع أبدًا أسباب القتال على نطاق واسع وعلى نطاق ضيق في آن معًا، وأخيرًا انتهى الأمر بكافة الأجناس القوية الشمالية التي جاءت فاتحةً؛ أن اعتنقت المسيحية، وألقت عصاها مستقرةً هنا أو هناك. غير أن النورمانديين — وهم آخر موجة من هاتيك الأجناس الفاتحة — قد برهنوا على استعداد ممتاز لديهم في تشرُّب الحضارة؛ فاستعادوا صقلية من العرب، وأمَّنوا إيطاليا ضد المسلمين، وأرجعوا إنجلترا إلى حظيرة العالم الروماني بعد أن كان الدنماركيون قد أخرجوها منه إلى حدٍّ كبير، هذا إلى أنَّهم ما كادوا يستقرون في نورمانديا حتى سمحوا لفرنسا أن تستعيد حياتها، بل إنَّهم أعانوها إعانةً مادية في هذا السبيل.

إنَّ استعمالنا لعبارة «العصور المظلمة» لنسمِّي بها الفترة الممتدة من سنة ٦٠٠م إلى سنة ١٠٠٠م؛ يبيِّن كيف أنَّنا نحصر كل انتباهنا إلى أوروبا الغربية وحدها بغير موجب؛ ففي هذه الفترة عينِها في الصين يقع عهد أسرة «تانج» المالكة، وهو أعظم عصر شهده الشِّعر الصيني، فضلًا عن أنه عصر بارز جدًّا إذا نظرت إليه من نواحٍ كثيرة غير ناحية الشِّعر. وكذلك ازدهرت مدنية الإسلام المتألقة من الهند إلى إسبانيا، فالذي أعوَزَ الأقطارَ المسيحية في هذا العهد لم يُعوِز المدنية، بل الأمر على نقيض ذلك تمامًا؛ فلم يكن في مقدور أحد إذ ذاك أن يقدِّر بأن أوروبا الغربية هي التي ستئول إليها السيادة فيما بعد، في القوة وفي الثقافة معًا. وإنه ليبدو لنا أن مدنية أوروبا الغربية هي المدنية، لكن هذه نظرة ضيقة الأفق؛ فمعظم ما تحتوي عليه مدنيتنا من مضمون ثقافي إنَّما جاءنا من شرقي البحر الأبيض المتوسط، من اليونان واليهود. وأمَّا عن قوة السلطان، فقد كانت السيادة فيها لأوروبا الغربية منذ الحروب البونية حتى سقوط روما، أعني على وجه التقريب خلال القرون الستة الممتدة من سنة ٢٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ٤٠٠ بعد الميلاد، وبعد ذلك التاريخ لم يكن في أوروبا الغربية «دولة» يمكن موازنتها في قوة السلطان بالصين أو اليابان أو الخلافة الإسلامية.

ويرجع امتيازنا على هؤلاء منذ عصر النهضة؛ أولًا إلى العلم والطريقة العلمية، وثانيًا إلى الأنظمة السياسية التي أخذنا نشيِّدها على خطوات وئيدة خلال العصور الوسطى، وليس هنالك في طبائع الأشياء نفسها ما يحتِّم أن يستمر لنا هذا الامتياز؛ ففي الحرب القائمة[5] قد أظهرت روسيا والصين واليابان قوة حربية عظيمة، وهي كلها بلاد تمزج الأساليب الغربية بالأفكار الشرقية؛ الأفكار البيزنطية أو الكونفوشيوسية أو الشِّنْتوية، ولو تحررت الهند فستضيف إلى هذه العناصر الشرقية عنصرًا جديدًا، وليس من المستبعَد — فيما يبدو — أنَّ المدنية خلال القرون القليلة التالية — لو لبثت قائمة — ستكون أكبر تنوعًا مما كانت عليه منذ عصر النهضة؛ فثمَّة اتجاه سيادي في الثقافة، تتطلب محاربته مجهودًا أشق مما تتطلبه محاربة السيادة السياسية؛ فقد ظلت الثقافة الأوروبية كلها أمدًا طويلًا بعد سقوط الإمبراطورية الغربية — بل ظلت حتى عهد الإصلاح الديني — محتفظةً بلون من السيادة الرومانية، وهي اليوم مصطبغة في أعيننا بلون من سيادة أوروبا الغربية. والرأي عندي هو أننا لو أردنا حياة مطمئنة في الدنيا بعد هذه الحرب القائمة؛[6] وجب علينا أن نعترف لآسيا بالمساواة معنا، لا من الوجهة السياسية وحدها، بل من الوجهة الثقافية أيضًا، ولست أدري ماذا عسى أن يترتب على ذلك من تغيرات، غير أنِّي مؤمن بأنَّها ستكون تغيرات عميقة الأثر، وذات أهمية عظمى.

[5] يقصد الكاتب الحرب العالمية (١٩٣٩–١٩٤٥م). (المعرِّب)

[6] يقصد الكاتب الحرب العالمية (١٩٣٩–١٩٤٥م). (المعرِّب)

الفصل الثامن

يوحنَّا الاسكتلندي

أعجبُ مَن يثير الدهشة من رجال الدين في القرن التاسع هو «يوحنَّا الاسكتلندي» (الذي يُكتب في الإنجليزية على صورتين؛ فإمَّا John the Scot، أو Johannes Scotus)، وقد يضاف إليه أحيانًا اسم «إريجينا»[١] (التي تُكتب في الإنجليزية على وجهين: فإمَّا Eriugena، أو Erigena). وقد كان يكون أقل إثارة لدهشتنا لو أنَّه عاش في القرن الخامس أو في القرن الخامس عشر؛ فهو أيرلندي يعتنق الأفلاطونية الجديدة، ومثقف بالثقافة اليونانية، ومؤمن بالمذهب البلاجي، ويأخذ بمذهب وحدة الوجود. وقد أنفق شطرًا كبيرًا من حياته في رعاية «شارل الأصلع» ملك فرنسا. ولم يُصِبه اضطهاد على الرغم من بُعده عن الأرثوذكسية بُعدًا لا شك فيه، إذا صح ما نعلمه؛ فقد رفع العقل فوق مرتبة الإيمان، ولم يأبهْ قط بسلطة رجال الدين، ومع ذلك قصَد إليه رجال الدين ليكون حَكمًا بينهم فيما نشب بينهم من خلاف.

ولكي نفهم إمكان وجود رجل كهذا، لا بدَّ من توجيه أنظارنا أولًا إلى الثقافة الأيرلندية في القرون التي تلَتْ «القديس باتريك»؛ ففضلًا عن الحقيقة المؤلمة ألمًا أشد ما يكون الألم، وهي أن «القديس باتريك» كان إنجليزيًّا، فثمَّة حقيقتان أُخريان لا تكادان تقلَّان عن هذه الحقيقة إيلامًا؛ الأولى هي أنه قد كان في أيرلندا مسيحيون قبل ذهابه إليها، والثانية هي أنه مهما يكن ما صنعه هناك في خدمة المسيحية الأيرلندية، فلم تكن الثقافة الأيرلندية مَدينةً له بأي فضل؛ ففي عهد غزوة الغال (كما يقول مؤلِّف من الغال)

[١] إضافة هذا الاسم هي من قبيل اللغو الذي لا يفيد جديدًا؛ لأنها تجعل اسمه «يوحنَّا الأيرلندي الذي هو من أيرلندا»؛ ذلك أن لفظة «اسكتلندي» كانت تعني «أيرلنديًّا» في القرن التاسع.

على يدَي «أتِلا» أولًا، ثم على أيدي القوط والوندال و«ألارِك» ثانيًا، «هرب كل العلماء المقيمين على نفس الجانب من البحر الذي وقعت عليه الغزوات، وعبروا البحر إلى البلاد الواقعة في الجانب الآخر منه، وهي أيرلندا وغيرها مما فروا إليه من بلاد، حاملين معهم إلى أهالي هذه البلاد تقدمًا في العلوم بعيد المدى»،[2] فلو كان أحد من هؤلاء الرجال قد لاذ بالفرار إلى إنجلترا، فلا بدَّ أن يكون الإنجليز والسكسون والجوت قد جذُّوا عنقه، أمَّا أولئك الذين قصدوا إلى أيرلندا فقد نجحوا — بالاشتراك مع المبشرين — في نقل جانب كبير من المعرفة والحضارة اللتين كانتا في طريقهما إلى الزوال عن أرض القارة الأوروبية؛ فلدينا شاهد قوي يبرر لنا أن نقول إنَّ الأيرلنديين قد حافظوا خلال القرون السادس والسابع والثامن، على قسط من المعرفة باليونانية، إلى جانب دراسة للآثار الأدبية اللاتينية القديمة جعلت هذه الآثار مألوفة.[3] وكانت اللغة اليونانية معروفة في إنجلترا منذ عهد «تيودور» رئيس أساقفة كانتربري (٦٦٩–٦٩٠م) الذي كان هو نفسه يونانيًّا، تلقَّى علمه في أثينا. ومن الجائز أن يكون العلم بها قد انتشر كذلك في الشمال بفضل المبشرين الأيرلنديين؛ فيقول في ذلك «مونتاجيو جيمز Montague James»: «إنَّه خلال الشطر الثاني من القرن السابع، كان التعطش للمعرفة على أشده في أيرلندا، وكانت حركة التعليم في أنشط حالاتها هناك؛ ففي أيرلندا كانت اللغة اللاتينية (واليونانية بدرجة أقل) تُدرس من وجهة النظر العلمية … وقد اندفع الأيرلنديون فيما بعد بحماسة نحو التبشير من جهة، ثم اضطرتهم الظروف القَلِقة في بلادهم من جهة أخرى أن يرحلوا إلى القارة الأوروبية أفواجًا، وعندئذٍ استطاعوا أن يكونوا أداة فعَّالة في إنقاذ أجزاء من الأدب، الذي كانوا قد عرفوا من قبل كيف يَقدُرونه قدرَه.»[4] ويصف لنا «هيرك الأوكسيري Heiric of Auxerre» حوالي سنة ٨٧٦م؛ هذه الهجرةَ التي قام بها العلماء الأيرلنديون زَرافاتٍ زَرافاتٍ، فيقول:

> «إن أيرلندا قد ازدرَتْ أخطار البحر، وجعلت تهاجِر إلى شُطآننا بجموع من فلاسفتها، هجرةً توشك أن تنتقل فيها برُمَّتها؛ فكل علمائها الأعلام يقضون

[2] تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٣، ص٥٠١.

[3] هذا الموضوع مبحوث بعناية في تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٣، فصل ١٩، والنتيجة التي ينتهي إليها البحث تؤيد معرفة الأيرلنديين لليونانية.

[4] المرجع المذكور آنفًا، ص٥٠٧–٥٠٨.

على أنفسهم بالنفي خارج بلادهم، نزولًا على دعوة سليمان الحكيم لهم»، والمقصود هنا من سليمان الحكيم هو شارل الأصلع.[٥]

لقد كانت حياة العلماء أحيانًا كثيرة حياةً متنقلة كحياة البدو، بحكم الظروف القاهرة؛ ففي بداية الفلسفة اليونانية كان كثير من الفلاسفة رجالًا فروا من وجه الفرس، وفي نهاية تلك الفلسفة اليونانية، أي في عهد «جستنيان»، انقلب الوضع وفرَّ الفلاسفة إلى الفرس. وفي القرن الخامس — كما قد رأينا الآن توًّا — فرَّ العلماء من الغال إلى الجزر الغربية خوفًا من الألمان، وفي القرن التاسع عادوا ففروا من إنجلترا وأيرلندا، خوفًا من الاسكندناويين. وفي يومنا هذا، اضطُر الفلاسفة الألمان أن يذهبوا في فرارهم إلى ما هو أبعد من الجزر الغربية؛ خلاصًا من بني وطنهم، ولست أدري هل تنقضي مدة تبلغ من الطول ما بلغَتْه المدة بين القرنين الخامس والتاسع، قبل أن يحدث فرار آخر في اتجاه عكسي كالذي حدث في القرن التاسع.

إنَّنا لا نعرف إلا قليلًا جدًّا عن الأيرلنديين في تلك الأيام التي حافظوا أثناءها — بالنيابة عن أوروبا — على تقاليد الثقافة القديمة؛ فمما نعرفه أنَّ هذه الحركة العلمية مرتبطة بالأديرة، فكانت لذلك مليئة بروح التقوى، كما تدل على ذلك كفاراتهم، لكنَّها — فيما يبدو — لم تكن حركة تُعنَى كثيرًا بدقائق اللاهوت. ولما كانت حركة تتبع الأديرة أكثر مما تتبع الأساقفة؛ فلم تصطبغ باللون الإداري الذي اتَّسمت به الدراسات الدينية في القارة الأوروبية منذ «جريجوري الأكبر» فصاعدًا. وأيضًا لما كانت تلك الحركة في أساسها مقطوعة الصلات القوية بروما؛ فقد ظلَّت تنظر إلى البابا كما كان يُنظَر إليه في عهد «القديس أمبروز»، لا كما أصبح يُنظَر إليه فيما بعد. ويذهب بعض الذاهبين إلى أن «بلاجيوس» أيرلندي، وإن يكن هناك احتمال أن يكون من أهل بريطانيا، ومن الجائز أن تكون زندقته قد لبثت قائمة في أيرلندا، حيث لم يستطع أولو الأمر أن يقتلعوها من جذورها، كما فعل أولو الأمر في بلاد الغال، رغم ما صادفهم في ذلك من عسر. وإنَّ هذه الظروف لتعيننا بعض الشيء على تعليل تلك الحرية والجِدَّة الخارقتين اللتين تتميز بهما تأملات «يوحنَّا الاسكتلندي».

[٥] المرجع المذكور آنفًا، ص٥٢٤.

ولسنا ندري شيئًا عن بداية حياة «يوحنَّا الاسكتلندي» أو نهايتها؛ إذ كل ما نعرفه هو الفترة الوسطى من حياته، التي استخدمه خلالها ملك فرنسا؛ فالمفروض أنَّه وُلد سنة ٨٠٠م تقريبًا، وأنَّه مات حوالي سنة ٨٧٧م، على أنَّ التاريخين كليهما ضرْب من التخمين. وكان في فرنسا إبان العهد الذي كان منصبُ البابوية فيه مُسنَدًا إلى البابا نقولا الأول، فصادف — في سيرة حياته — نفس الأشخاص الذين صادفناهم عند ذِكر ذلك البابا، مثل شارل الأصلع، والإمبراطور ميخائيل، والبابا نفسه.

كان شارل الأصلع هو الذي دعا «يوحنَّا» إلى الحضور إلى فرنسا حوالي سنة ٨٤٣م، وكان هو الذي نصَّبه رئيسًا لمدرسة البلاط. وقد قام خلاف حول الجبر والإرادة الحرة بين «جوتسشوك» الراهب، وبين رجل مهمٍّ من رجال الدين، وهو «هنكمار» رئيس أساقفة ريمز؛ أمَّا الراهب فكان يأخذ بمبدأ الجبر، وأمَّا رئيس الأساقفة فكان يأخذ بمبدأ الإرادة الحرة، وأيَّد «يوحنَّا» رئيسَ الأساقفة برسالة عنوانها: «في الجبر الإلهي»، غير أنَّه أسرف في تأييده إسرافًا لا يتفق مع الحكمة؛ فالموضوع شائك، وكان «أوغسطين» قد تناوله بالبحث في كتابته عن «بلاجيوس»، لكنَّه كان من المخاطرة أن توافق على رأي أوغسطين في ذلك، وكانت مخاطرة أشد أن تخالف رأيه، ما دامت الموافقة أو المخالفة مصبوبة في عبارة صريحة. كان «يوحنَّا» مؤيدًا للإرادة الحرة، وقد كان من الجائز أن يمضي رأيه في ذلك دون أن يسترعي أنظار الرقباء، لكن الذي أثار عليه ثائرة الغضب هو الطريقة الفلسفية الخالصة، التي عالج بها وجهة نظره، وليس معنى ذلك أنَّه ادَّعى بأنه ينكر شيئًا مما أقرَّه اللاهوت، لكنَّه ذهب إلى أنَّه اعتمد فيما يقول على أساس من الفلسفة، وهو أساس لا يعتمد على الوحي، وهو يساويه، بل يفوقه قوة، وزعم بأن العقل والوحي كلاهما مصدران للصدق، ولذا فلا يمكن أن يقع بينهما اختلاف، لكن إذا حدث أن خُيِّل إلينا ذات مرة أنَّهما مختلفان؛ كان العقل أحقَّ لدينا بالقبول. إنَّ الديانة الصحيحة في رأيه هي بعينها الفلسفة الصحيحة، والعكس صحيح أيضًا، وهو أن الفلسفة الصحيحة هي بعينها الديانة الصحيحة، فأصدر مَجمعان دينيان حكمهما على كتابته هذه بالكفر، وذلك في عامَي ٨٥٥م، ٨٥٩م، وأطلق المجمع الأول من هذين على تلك الكتابة اسم «عصيدة الاسكتلندي».

ومع ذلك فقد نجا من العقاب بسبب تأييد الملك له؛ إذ يظهر أن قد كانت بينه وبين الملك علاقة الود الذي ترتفع معه الكُلفة، فلو كنَّا لنأخذ بما يرويه «وليم من أهل مالمزبري William of Malmesbury» قلنا إنَّ الملك سأل «يوحنَّا» مرةً وهو يتعشى معه: «ما الذي

يُفرِّق بين «الاسكتلندي» وبين السكِّير؟»[٦] فأجابه «يوحنَّا» بقوله: «لا يُفرِّق بينهما إلا مائدة العشاء.» ومات الملك سنة ٨٧٧م، وبعد هذا التاريخ لا نعلم شيئًا عن «يوحنَّا»، فيذهب بعض القائلين إلى أنَّه هو أيضًا مات في السنة نفسها، وتذهب روايات أخرى إلى أن «ألفِرد الأكبر» قد دعاه إلى إنجلترا، وهنالك أصبح رئيسًا لدير «مالمزبري» أو دير «أثلني»، وبعدئذٍ قتله الرهبان، غير أن الحقيقة، فيما يظهر، هي أن هذا القضاء المنحوس قد نزل برجل آخر اسمه «يوحنَّا».

وقام «يوحنَّا» بعد ذلك بترجمة كتاب فيه محاكاة لـ «ديونيسيوس» من اللغة اليونانية، وقد كان لهذا الكتاب شهرة عظيمة في العصور الوسطى؛ ذلك أنَّه لما جعل القديس بولس يعظ في أثينا، تعلَّق به بعض الناس وآمنوا به، وبينهم رجل يُدعى «ديونيسيوس الأريوباجيتي» (الأفعال، فصل ١٧، ٥٤).

ولسنا نعرف اليوم عن هذا الرجل شيئًا غير هذا، لكن العصور الوسطى عرفت عنه كثيرًا جدًّا؛ فقيل إنَّه سافر إلى فرنسا وأنشأ دير «القديس دنيس» — أو هكذا ما يرويه على الأقل «هلدوين»، الذي كان رئيسًا للدير قُبيل وصول «يوحنَّا» إلى فرنسا — فضلًا عن أنَّه كان المؤلفَ المعروف لكتاب هامٍّ، يوفِّق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية، وتاريخ هذا الكتاب مجهول، لكنَّه لا شكَّ يقع قبل سنة ٥٠٠م وبعد أفلوطين، وقد انتشر ذكره والإعجاب به في بلاد الشرق، وأمَّا في الغرب فلم يكن معروفًا على نطاق واسع، حتى جاء الإمبراطور اليوناني ميخائيل، وأرسل سنة ٨٢٧م نسخة منه إلى «لويس التقيِّ»، الذي أعطاه بدوره لرئيس الدير «هلدوين» الذي أسلَفْنا ذِكره. ولما كان «هلدوين» هذا يؤمن بأن كاتب الكتاب هو تلميذ القديس بولس، ذلك الرجل المشهور الذي أنشأ الدير الذي كان «هلدوين» رئيسًا له؛ فقد أحبَّ أن يعلم ما يحويه ذلك الكتاب، غير أن أحدًا لم يستطع أن يترجم عن اليونانية، حتى جاء «يوحنَّا» فقام بالترجمة التي لا بدَّ أن يكون قد أدَّاها مغتبطًا؛ لأن آراءه الخاصة كانت قريبة الشبه جدًّا بآراء «محاكي ديونيسيوس»، الذي أصبح منذ ذلك الحين فصاعدًا، ذا أثر قوي في الفلسفة الكاثوليكيَّة في الغرب.

وأُرسلت الترجمة التي قام بها «يوحنَّا» إلى «البابا نقولا» سنة ٨٦٠م، فأساء ذلك إلى البابا؛ لأنَّه لم يُستأذَن قبل نشر الكتاب، وأمر «شارل» أن يُرسَل «يوحنَّا» إلى روما،

[٦] «الاسكتلندي» في الإنجليزية معناها Scot (وهو اسم يوحنَّا الاسكتلندي)، و«سكِّير» معناها Sot، والعلاقة اللفظية واضحة بين الكلمتين في الإنجليزية، لكنها بالطبع غير ظاهرة في الترجمة العربية. (المعرِّب)

وهو أمر كان نصيبه الإهمال. أمَّا عن مادة الكتاب، وعن القدرة بصفة خاصَّة، التي أبداها «يوحنَّا» في الترجمة؛ فلم يجد البابا شيئًا يُعاب، فقد قد عرض البابا الترجمة على «أناستاسيوس» أمين مكتبته — وهو عالم باليونانية ممتاز — عرضها عليه ليرى رأيه فيها، فدهش «أناستاسيوس» أن يرى رجلًا من قُطر بعيد همجي، قد ألمَّ بهذه المعرفة العميقة باللغة اليونانية.

وأعظم مؤلفات «يوحنَّا» كتاب (باليونانية) «في تقسيم الطبيعة»، وهو كتاب لو جاء في العصور الاسكولائية لوُصِف بأنَّه «واقعي»، ومعنى ذلك حينئذٍ هو أنه يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن المعاني الكلية تأتي قبل الجزئيات، وقد أدخل في الطبيعة ما ليس له وجود إلى جانب ما هو موجود؛ فالطبيعة كلها تقع في أربعة أقسام: (١) ما يَخلُق ولا يُخلَق. (٢) ما يَخلُق ويُخلَق. (٣) ما يُخلَق لكنَّه لا يَخلُق. (٤) ما لا يَخلُق ولا يُخلَق. وبديهي أنَّ القسم الأول هو الله، والقسم الثاني هو المُثُل (الأفلاطونية) الكائنة في الله، والثالث هو الأشياء التي تقع في المكان والزمان، والعجيب أنَّه يجعل القسم الرابع دالًّا على الله كذلك، لا باعتباره «خالقًا»، بل باعتباره «نهاية» و«غاية» للأشياء جميعًا؛ فكل شيء يفيض عن الله بالإشعاع، يجاهد أن يعود إليه، وعلى ذلك تكون نهاية هذه الأشياء كلها هي نفسها بدايتها، والقنطرة التي تصل «الواحد» بالكثرة، هي «الكلمة» (اللوغوس).

وهو يُدخِل أشياء متنوعة في عالم اللاوجود، مثل الأشياء المادية التي لا تنتمي إلى العالم المعقول، والخطيئة؛ لأنَّها تعني فقدان النموذج الإلهي. وليس يتمتع بالوجود الكياني إلا ذلك الذي يَخلُق ولا يُخلَق؛ فهو جوهر كل شيء؛ إذ الله هو بداية الأشياء ووسطها ومنتهاها، ولا يعلم الناس، بل لا يعلم الملائكة شيئًا عن جوهر الله، بل إنَّه مجهول لنفسه بمعنًى من معاني هذه الكلمة؛ «إنَّ الله لا يعرف نفسه، هو لا يعرف ما هو، لأنَّه ليس مما يُسأل عنه بكلمة «ما»؛ فمن وجه من الوجوه، تراه غير معلوم لنفسه وغير معلوم لأي عقل كائنًا ما كان.»[٧] ويمكن رؤية وجود الله في وجود الأشياء، ويمكن رؤية حكمته في النظام الذي ينتظم الأشياءَ، وفي حركة الأشياء يمكن رؤية حياته، ووجوده هو «الأب»، وحكمته هي «الابن»، وحياته هي «الروح القدس»، لكن «ديونيسيوس» على صواب في قوله باستحالة إطلاق اسم كائنًا ما كان على الله إطلاقًا صحيحًا، وثمَّة ضرْب

---

[٧] راجع «برادلي» Bradley في قصور كل عمليات الإدراك؛ فهو يرى أن لا حقيقة تكون صوابًا كل الصواب، على أن خير حقيقة يمكن الوصول إليها ليست مما يخضع في تصويبه للعقل.

من اللاهوت الإيجابي، الذي يرى أن «الله» هو الحق وهو الخير وهو الجوهر إلخ، غير أن هذه الألفاظ — التي تُثبِت صفات إيجابية لله — ليست صوابًا إلا على سبيل الرمز؛ وذلك لأن كل هذه المحمولات لها أضداد، مع أن الله لا ضدَّ له.

وطائفة الأشياء التي تَخلُق وتُخلَق؛ تشمل كل العلل الأولى، أو النماذج الأولى، أو المُثُل الأفلاطونية. ومجموعة هذه العلل الأولى هي «الكلمة» (اللوغوس)، وعالم المُثُل أزلي، ومع ذلك فهو مخلوق؛ فبفعل «الروح القدس» تكون هذه العلل الأولى سببًا في نشأة الأشياء الجزئية، على أن مادية هذه الأشياء الجزئية وهْمٌ من الأوهام، وحين يقال إنَّ الله خلق الأشياء من «لا شيء»، فهذا اللاشيء لا بدَّ أن يُفهَم على أنَّه الله نفسه، بمعنى أنَّه يسمو على كل معرفة.

والخَلْق عملية أزليَّة، والعنصر الذي منه تتكون الأشياء المحدودة بحدود المكان والزمان؛ هو الله. وليس المخلوق كائنًا متميزًا عن الله، بل إن المخلوق كائن في الله، والله يُبدي نفسه في المخلوق على نحو يجلُّ عن الوصف؛ «إنَّ الثالوث المقدس يحب نفسه فينا وفي نفسه،[8] وهو يرى نفسه، ويحرك نفسه».

ومصدر الخطيئة هو الحرية؛ إذ نشأت الخطيئة لما اتجه الإنسان إلى نفسه بدل أن يتجه نحو الله. وليس للشر أسباب من الله؛ لأنَّ الله لا يحتوي على فكرة الشر، فالشر هو لا كائن وليس له أساس؛ لأنَّه لو كان ذا أساس يصدر عنه لكان ضرورة محتومة، إنَّما الشر حرمان من الخير.

و«الكلمة» (اللوغوس) هي المبدأ الذي يُرجِع الكثرة إلى «الواحد»، ويُرجِع الإنسان إلى الله؛ فهي إذن «مُخلِّص» العالم، وباتحاد الإنسان بالله يصير جزؤه الذي يُحدِث هذا الاتحاد جزءًا إلهيًّا.

ولا يوافق «يوحنَّا» أتباع المذهب الأرسطي في إنكاره العنصريةَ على الأشياء الجزئية، ويصف أفلاطونَ بأنه ذروة الفلاسفة، غير أن الثلاثة الأنواع الأولى من أقسام الطبيعة كما يذكرها؛ مستمَدة بطريق غير مباشر من مبادئ أرسطو التي يسميها: المحرِّك الذي لا يتحرك، والمحرك الذي يتحرك، والمتحرك الذي لا يُحرَّك، وأمَّا القسم الرابع في تقسيم «يوحنَّا» — وهو قسم ما لا يَخلُق ولا يُخلَق — فمستمَد من مذهب «ديونيسيوس» القائل بأن كل الأشياء ترجع إلى الله.

---

[8] قارن ذلك بمذهب سبينوزا.

وواضح من الخلاصة السابقة أن «يوحنَّا الاسكتلندي» لم يكن متمسكًا بالدين في أصوله الأولى؛ فمذهبه في وحدة الوجود الذي يرفض به أن يجعل للمخلوقات حقيقة عنصرية؛ مُنافٍ للعقيدة المسيحية، وتفسيره للخلق الصادر من «لا شيء» يستحيل أن يقبله أي لاهوتي عاقل، و«ثالوثه» الذي يشبه ثالوث أفلوطين شبهًا قريبًا، لا يحتفظ بالمساواة بين «الأشخاص الثلاثة»، ولو أنَّه يحاول أن يتحوَّط في هذه النقطة. هذه الزندقات تبيِّن استقلال عقله، وإن الإنسان ليدهش أن يراها في القرن التاسع، ويجوز أن قد كانت نظرته «الأفلاطونية الجديدة» شائعة في أيرلندا، كما كانت شائعة بين «الآباء اليونان» في القرنين الرابع والخامس، ومن الجائز لو عرفنا أكثر مما نعرفه الآن عن المسيحية الأيرلندية من القرن الخامس إلى القرن التاسع؛ لوجدنا «يوحنَّا» أقلَّ إثارةً لدهشتنا منه الآن. ومن جهة أخرى، يجوز أن يكون معظم ما وردَ لديه من أنواع الزندقة راجعًا إلى تأثير «محاكي ديونيسيوس»، الذي ظنَّه الناس خطأً أنه مُتمشٍّ مع أصول الدين، بسبب علاقته المزعومة بالقديس بولس.

ولا شكَّ في أن رأيه عن الخلق بأنه لم يقع في الزمان؛ هو كذلك من قبيل الزندقة، وهو رأي يضطره إلى القول بأن ما ورد في سِفر «التكوين» عن الخَلْق إنما أُريدَ به التشبيه؛ فلا ينبغي أن نأخذ الجنة وخروج آدم بالمعنى الحرفي. وهو يصادف مشكلات في موضوع الخطيئة، شأنه في ذلك شأن سائر موحِّدي الوجود؛ فهو يرى أن الإنسان لم يكن في الأصل مخطئًا، ولما كان خِلوًا من الخطيئة كان بغير تميز بين الذكر والأنثى، وهذا القول يناقض بالطبع العبارة القائلة بأن الله «خَلَق الذَّكر والأنثى». ويذهب «يوحنَّا» إلى أن انقسام البشر ذكورًا وإناثًا، إنما جاء نتيجة لاقتراف الخطيئة؛ ففي المرأة تتجسد الطبيعة البشرية الشهوانية الساقطة، وسيعود هذا التميز بين الذَّكر والأنثى فيَمَّحي في نهاية الأمر، وسيكون لنا جسد روحاني خالص.[٩] وما الخطيئة إلا إرادة انحرف مجراها عن جادة الصواب، بحيث افترضت الخير في شيء فأخطأت؛ لأنَّه لم يكن خيرًا، وعقابها على ذلك طبيعي، وهو عبارة عن الكشف عن حقيقة شهواتها الآثمة، لتتبيَّن كم هي عبث وغرور، على أن العقاب لا يمتدُّ إلى الأبد، فمن رأي «يوحنَّا» — وهو في ذلك مثل «أوريجن» — أنه حتى الشياطين ستجد خلاصها في النهاية، ولو أنَّها ستتأخر في ذلك عن سائر الناس.

---

[٩] قارن ذلك بما يقوله القديس أوغسطين.

كان لترجمة «يوحنَّا» لكتاب «محاكي ديونيسيوس» تأثير كبير في الفكر الوسيط، مع أن كتابه Magnum Opus في تقسيم الطبيعة؛ لم يكن له إلا تأثير طفيف جدًّا، ووُجِّهت إليه تهمة الزندقة مرارًا، ثم انتهى الأمر سنة ١٢٢٥م بأن أَمَر «البابا أونوريوس الثالث» بأن تُحرَق كل نسخة من هذا الكتاب، وشاء حُسن الحظ ألا يُنفَّذ أمره هذا تنفيذًا يحقِّق له كل ما أراد.

الفصل التاسع

إصلاح الكنيسة في القرن الحادي عشر

للمرة الأولى — منذ سقوط الإمبراطورية الغربية — نرى أوروبا إبان القرن الحادي عشر تتقدَّم تقدمًا سريعًا، لا تبدِّده الأيام فيما بعد؛ فقد كان ثمَّة تقدُّم ما أثناء النهضة أيام شارلمان، لكنه أثبت أنه لم يكن تقدمًا على أساس متين. وأمَّا في القرن الحادي عشر، فقد كان الإصلاح ثابتًا ومتعدد الجوانب؛ بدأ بإصلاح الأديرة، ثم امتد بعدئذٍ حتى شمل البابوية وإدارة الكنائس. ولما دنا القرن من ختامه، أثمرت حركة الإصلاح بواكير الفلاسفة الاسكولائيين، وطُرد العرب من صقلية على أيدي النورمانديين، واعتنق الهنجاريون الديانة المسيحية، فأقلعوا عن أعمال النهب وقطع الطرق، وأدَّى الغزو النورماندي لفرنسا وإنجلترا إلى إنقاذ هذين القُطرين من عودة الاسكندنافيين إلى اجتياحهما، وبلغ فن العمارة حدًّا بعيدًا من السمو بغتة، بعد أن كان بربريًّا إلا في الجهات التي انتشر فيها النفوذ البيزنطي، وارتفع مستوى التعليم ارتفاعًا عظيمًا بين رجال الدين، كما ارتفع إلى درجة ملحوظة في الطبقة الأرستقراطية من غير رجال الدين.

كانت حركة الإصلاح في أولى مراحلها، لا تجد في عقول القائمين بها من الحوافز إلا الدوافع الأخلاقيَّة؛ ذلك أن رجال الدين — مَن انخرط منهم في سلك الطوائف ومَن لم ينخرط — قد تدهوروا في عاداتهم، فنهض رجال مخلصون للعمل على أن يسلك رجال الدين سلوكًا يتفق مع مبادئهم، لكن كان يكمن وراء هذا الدافع الخلقي الخالص؛ دافع آخر، ربما كان لا شعوريًّا في بادئ الأمر، لكنه أخذ في العلانية شيئًا فشيئًا، وأعني به الدافع إلى إتمام الفصل بين رجال الدين ورجال الدنيا، وبهذا الفصل تزداد قوة الفريق الأول؛ فكان من الطبيعي أن يؤدي انتصار الإصلاح في «الكنيسة» إلى نتيجة مباشرة، وهي النزاع العنيف بين الإمبراطور والبابا.

كان الكهنة يؤلفون طبقة قوية قائمة بذاتها في مصر وبابل وفارس، لكنهم لم يكونوا كذلك في اليونان أو روما. ونشأت التفرقة بين رجال الدين ورجال الدنيا نشأة تدريجية في أولى مراحل «الكنيسة المسيحية»، فإذا قرأنا عن «الأساقفة» في «العهد الجديد» وجدنا الكلمة لا تعني ما تعنيه الآن لنا، وقد كان للفصل بين رجال الدين وسائر الناس مَظهران؛ مظهر مذهبي وآخر سياسي، وكان هذا المظهر السياسي مرتكزًا على المظهر المذهبي، فاختص رجال الدين بطائفة من القدرات العجيبة، خصوصًا فيما يتعلق بالأسرار المقدسة، باستثناء التعميد، الذي كان في مستطاع أهل الدنيا القيام به، أمَّا الزواج والغفران والدعاء قُبيل الموت؛ فقد كانت مستحيلة بغير معونة رجال الدين، بل كان موضوع استحالة القربان إلى لحم المسيح ودمه أهم من ذلك كله في العصور الوسطى، ولم يكن غير القسيس يستطيع أن يقوم بمعجزة القداس، وإنَّما أصبح مبدأ تحويل القربان إلى لحم المسيح ودمه جزءًا من العقيدة الدينية في القرن الحادي عشر، لا قبله، ولو أنَّه كان قبل ذلك موضع إيمان عند الناس بصفة عامة.

وكان في مستطاع القساوسة — بما لهم من قدرات معجزة — أن يقرروا إذا كان الفرد من الناس قد كُتب عليه أن يقيم إلى الأبد في الجنَّة أو في النَّار، فلو مات وهو محروم من حق التبعية للكنيسة وجبَتْ عليه النَّار، أمَّا إذا مات بعد أن قام له القسيس بأداء الطقوس الواجبة كلها، فمصيره النهائي إلى الجنَّة، على شرط أن يكون قد تاب توبة صحيحة، واعترف بخطاياه اعترافًا صادقًا، ومع ذلك، فعليه قبل دخول الجنَّة أن يقضي بعض الوقت — وقد يكون هذا الوقت أمدًا بالغًا في الطول حدًّا بعيدًا — يعاني فيه آلام التطهير، وفي مقدور القساوسة أن يقصِّروا أمد هذه الفترة، لو قاموا بصلاة القدَّاس على روحه، وقد كانوا على استعداد للقيام بهذه الصلاة لو دُفع لهم في أدائها أجرٌ مالي مناسب.

وليكن معلومًا أن هذا كله كان موضع إيمان حقيقي راسخ، لدى القساوسة ولدى كافة الناس على السواء، ولم يكن مجرد مذهب ديني يعبِّرون عنه تعبيرًا صوريًّا رسميًّا، وكم من مرة أُتيح للقساوسة بفضل قواتهم المعجزة أن يظفروا بالنصر على الأمراء العُتاة وهم على رءوس جيوشهم. ومع ذلك، فقد كانت قوة الإعجاز عند القساوسة محدودة بشيئين؛ فهي أولًا محدودة إزاء غضبات طوائف الناس من غير رجال الدين، إذا انطلقت غضباتهم غير آبِهة بالأوضاع المقررة، فحطمتها، وهي محدودة ثانيًا بما كان بين رجال الدين أنفسهم من انقسام؛ فأهل روما لم يكونوا يُضمِرون من الاحترام لشخص البابا إلا القليل، قبل عهد جريجوري السابع، فلم يكن ثمَّة ما يردعهم عن اختطافه وسجنه،

وتجريعه السم، ومُناصَبته القتال، كلما أغرَتْهم بمثل هذه الأفعال منازعاتُهم الحزبية الصاخبة، فكيف نوفِّق بين هذه الروح فيهم وبين ما كانوا يؤمنون به من عقائد؟ لا شكَّ أن تعليل هذا التعاون بين الفعل والعقيدة يرجع — إلى حد ما — إلى ضعفهم في ضبط أنفسهم، كما يرجع كذلك، من ناحية أخرى، إلى فكرة عندهم بأن التوبة مستطاعة عند الاحتضار، وسبب آخر، كان أقل ظهورًا في روما منه في سائر الأنحاء، وهو أن الملوك كانوا قادرين على طيِّ الأساقفة في بلادهم تحت إرادتهم، وبذلك يظفرون لأنفسهم من السحر الكهنوتي بمقدار يكفي لنجاتهم من اللعنة والعذاب؛ ولذلك كان لا مناص من تنظيم الكنيسة، وإيجاد حكومة موحَّدة تضم رجالها جميعًا، لكي تكون لرجال الدين قوة ونفوذ، ولقد تحققت هذه الأهداف خلال القرن الحادي عشر باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من إصلاح رجال الدين إصلاحًا خُلقيًّا.

وقد كان يستحيل أن تتحقق لرجال الدين قوتهم باعتبارهم طائفة واحدة؛ إلا على حساب تضحيات كبيرة من جانب أفراد منهم. والرذيلتان الكُبريان اللتان توجَّه نحوهما المصلحون الكنسيون جميعًا بمجهوداتهم؛ هما بيع المناصب الدينية، وتسَرِّي الغانيات، ولا بدَّ أن نقول كلمة في كلٍّ منهما.

أَثْرت «الكنيسة» من صدقات المحسنين الأتقياء، فأصبح كثيرون من الأساقفة يملكون الضِّياع الفسيحة، بل كان لقساوسة الأبراشيات — على وجه الإجمال — ما هيَّأ لهم في تلك العصور حياة رغيدة. وكان تعيين الأساقفة عادة — من الوجهة العملية — في أيدي الملك، غير أنه كان أحيانًا يُترَك لأحد أشراف الإقطاع التابعين للملك، وكان من المألوف أن يبيع الملك مناصب الأسقفية، حتى لقد أصبح هذا المورد في الحقيقة جزءًا هامًّا من موارده، فكان الأسقف بدوره يبيع كل ما يملك بيعه من امتيازات الكنيسة التي تخضع لسلطته، ولم يكن ذلك سرًّا يدور في الخفاء؛ فهذا هو «جربرت» (سلفستر الثاني) يمثِّل الأساقفة حين يتصورهم يقولون: «لقد دفعتُ ذهبًا وظفرتُ بالأسقفية، ولست أخشى شيئًا إذا أنا تصرفتُ على النحو الذي يردُّ لي ذهبي، فها أنا ذا أُعيِّن القسيس في مقابل الذَّهب، وأُعيِّن شمَّاس الكنيسة في مقابل كومة من الفضة، فانظر إلى الذَّهب الذي كنتُ دفعتُه، قد عاد موفورًا إلى كيس نقودي كما كان.»[١] ولقد وجد «بطرس دميان» في ميلان سنة ١٠٥٩م أن

[١] تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٥، فصل ١٠.

كل رجل من رجال الكنيسة في المدينة — من كبير الأساقفة فنازلًا — متَّهم ببيع مناصب الكنيسة، ولم تكن هذه الحالة في ميلان شذوذًا بالنسبة لغيرها من المدن، فالكل في ذلك سواء.

كان بيعُ المناصب الدينية خطيئةً بالطبع، لكن ذلك لم يكن الاعتراض الوحيد الذي يُوجَّه إليه؛ فهو فضلًا عن ذلك قد جعل اختيار الرجال للمناصب الدينية يقوم على أساس الثروة لا الجدارة، وأكَّد سلطة غير رجال الدين في تعيين الأساقفة، وخضوع الأساقفة للحكام الدنيويين، كما كان من شأنه أن يجعل الأسقفية جزءًا من النظام الإقطاعي، أضف إلى ذلك كله أن الرجل إذا ما اشترى منصبًا لنفسه، وجَّه اهتمامه بطبيعة الحال إلى استرداد ما دفعه، وذلك من شأنه أن يشغله بأمور الدنيا أكثر مما يشتغل بالأمور الروحانية؛ فلهذه الأسباب لم يكن بدٌّ من شنِّ الحملة على بيع المناصب الدينية؛ لأنه جانب لا غنى عنه في جهاد الكنيسة في سبيل القوة.

وقُل شيئًا شبيهًا جدًّا بهذا عن عزوبة رجال الكنيسة؛ فكثيرًا ما تحدَّث مصلحو القرن الحادي عشر عن «التسرِّي»، مع أن الدقة في التعبير كانت تقتضيهم أن يتحدثوا عن «الزواج»، نعم إن رهبان الأديرة بالطبع كانوا محرومين من الزواج بحكم عهدهم الذي أخذوه على أنفسهم بالطهر، لكن لم يكن ثمَّة منعٌ ظاهر للزواج بالنسبة لرجال الدين العلمانيين؛ فقساوسة الأبراشيات في «الكنيسة الشرقية» يُباح لهم حتى اليوم أن يتزوجوا، وكان معظم أساقفة الأبراشيات في الغرب حتى القرن الحادي عشر متزوجين، وأمَّا الأساقفة فقد استندوا إلى عبارة قالها القديس بولس، وهي: «إذن فلا مندوحة للأسقف عن بعده عمَّا يُعاب؛ فيكون زوجًا لزوجة واحدة»؛[٢] فالجانب الخلقي في هذا لم يكن واضحًا وضوحَه في مسألة بيع المناصب الدينية، غير أن الإصرار على عزوبة رجال الدين كان يستهدف غايات سياسية شبيهة جدًّا بالغايات التي تصدَّت إليها الحملة ضد بيع المناصب الدينية.[٣]

إذا تزوج القساوسة حاولوا بطبيعة الحال أن يورِّثوا أبناءهم أملاك «الكنيسة»، وكان في وسعهم أن يحققوا هذه الغاية بطريقة شرعية إذا أصبح أبناؤهم قساوسة بدورهم؛ ولذلك كان من أول الإجراءات التي اتخذها حزب الإصلاح — حين آلت إليه السلطة —

[٢] تيموثاوس (الأول)، إصحاح ٣: ٢.

[٣] راجع كتاب «تاريخ عزوبة رجال الدين»، لمؤلفه Henry C. Lea.

أن يحرِّم تنصيب أبناء القساوسة.[٤] غير أن الفوضى الضاربة في تلك العصور جعلت من الممكن للقساوسة — إذا كان لهم أبناء — أن يلتمسوا وسائل غير مشروعة لاقتطاع أجزاء من أراضي «الكنيسة» لأنفسهم، أضف إلى هذا العامل الاقتصادي حقيقة أخرى، وهي أنه لو كان القسيس رب أسرة كجيرانه، فإن ذلك لا يصوِّره في أعينهم متميزًا منهم كما تكون الحال لو امتنع عن الزواج؛ فقد كان الناس يُعجَبون إعجابًا شديدًا بالعزوبة منذ القرن الخامس على الأقل فصاعدًا، ولو أراد رجال الدين أن يظفروا باحترام الناس لهم احترامًا يتوقف عليه نفوذهم؛ فمن المفيد لهم جدًّا أن يختلفوا عن سائر الناس اختلافًا واضحًا، وذلك يكون بامتناعهم عن الزواج. وليس من شكٍّ في أن رجال الإصلاح أنفسهم كانوا يؤمنون بإخلاص أن الحياة الزوجية، ولو أنها ليست في الحقيقة بالحياة الآثمة، إلا أنها أحطُّ منزلةً من حياة العزوبة، فإنْ هي إلا نزول عند رغبات البدن الضعيف أمام شهواته، ويقول القديس بولس في ذلك: «إذا لم يستطيعوا العفة فليتزوجوا»[٥] لكن رجل الدين الحقَّ ينبغي أن يستطيع «الامتناع مع العفة»؛ ولهذا كانت عزوبة رجال الدين ضرورة محتومة لكي تكون للكنيسة سلطة أدبيَّة.

ولننتقل بعد هذه المقدمات العامة إلى التاريخ الفعلي لحركة الإصلاح التي تناولت «الكنيسة» في القرن الحادي عشر.

ترجع بداية الحركة إلى إنشاء دير «كِلُوني» سنة ٩١٠م، على يدَي «وليم التقيِّ» دوق أكويتانيا، فقد كان هذا الدير منذ بدايته مستقلًّا عن كل سلطة خارجية، اللهم إلا سلطة البابا، فضلًا عن أن رئيسه قد جُعل له نفوذ على الأديرة الأخرى التي تَدين بفضل إنشائها إلى ذلك الدير، ولئن كانت الكثرة الغالبة من الأديرة في ذلك العصر غنية متراضية، فإن دير «كلوني» — على الرغم من اجتنابه التطرف في الزهد — قد حرص على أن يحتفظ لنفسه بالوقار والحشمة. ولما ذهب رئيسه الثاني «أودو» إلى إيطاليا أُعطيتْ له الرقابة على أديرة رومانية كثيرة، ولو أنه لم يوفَّق إلى النجاح في كل حالة؛ «فدَير فارفا، الذي انقسم على نفسه شُعبتين تتبعان رئيسين متنافسين، كانا قد قتلا سلفهما، اعترض على «أودو» إدخاله رهبانًا من دير «كلوني» في ديرهم، كما أنه تخلَّص من الرئيس الذي

[٤] تقرَّر في سنة ١٠٤٦م أن ابن رجل الكنيسة لا يكون أسقفًا، ثم بعدئذٍ تقرَّر ألا يكون عضوًا في الطوائف الدينية.

[٥] الكورنثيين (أول)، إصحاح ٧: ٩.

عيَّنه «ألبيرك» بقوة السلاح، بأن قتله بالسم»[٦] (ألبيرك هو حاكم روما الذي دعا «أودو» للحضور إليها). وفي القرن الثاني عشر برُدتْ حماسةُ «كلوني» نحو الإصلاح، واعترض «القديس برنارد» على جمال بنائه؛ لأنه كان — كمعظم الجادِّين في عصره — يعتقد أن المباني الفخمة لرجال الكنيسة علامة من علامات الزهو الآثم.

وأنشأ المصلحون خلال القرن الحادي عشر طوائف دينية أخرى كثيرة؛ فأنشأ «روميوالد» الراهب المتقشف «طائفة كمالدوليسي» سنة ١٠١٢م، وكان من أتباعه «بطرس دميان»، الذي سنتحدث عنه بعد قليل. وأنشأ «برونو الكولوني» سنة ١٠٨٤م «طائفة الكرثوسيين»، التي لم تُقلِع قط عن صرامتها في التقشف. ونشأت «طائفة سستركيا» سنة ١٠٩٨م، وهي التي الْتَحق بها «القديس برنارد» سنة ١١١٣م، وقد الْتَزمتْ «قاعدةَ بندكت» التزامًا لا يحيد؛ فحرَّمت استخدام النوافذ ذات الزجاج الملوَّن، واستعانت في أعمالها بإخوان من غير رجال الدين، كانوا يطالبونهم بقطع العهود على أنفسهم، لكنهم يحرمون عليهم تعلم القراءة والكتابة، وأهمُّ ما كانوا يُستخدَمون فيه هو أعمال الزراعة، لكنهم كانوا يُستخدمون في أعمال أخرى كذلك، مثل البناء. ومن هذه الطائفة «السستركية» دير «فونتينز» في يوركشير (بإنجلترا)، وهو بناء يستوقف النظر، بالنسبة إلى كونه يتبع طائفة ظنت أن كل جمال من فعل الشيطان.

ولقد تطلَّب إصلاح الأديرة شجاعة ونشاطًا عظيمين، كما سيتبيَّن من حادثة «فارفا» التي لم تكن حادثة فريدة في نوعها بأية حال من الأحوال. وحيث نجح المصلحون في إصلاحهم كان أصحاب السلطة الدنيوية يؤيدونهم؛ فكان هؤلاء المصلحون وأتباعهم هم الذين مهدوا السبيل لإصلاح البابوية أولًا، ثم لإصلاح «الكنيسة» في جملتها ثانيًا.

على أن إصلاح البابوية كان معظمه أولَ الأمر من عمل الإمبراطور؛ فآخر بابا من البابوات الوراثيين هو «بندكت التاسع»، الذي اختير سنة ١٠٣٢م، وقيل إنَّه لم يكن عندئذٍ يتجاوز عامه الثاني عشر، وهو ابن «ألْبيرك» حاكم «تسكولم»، الذي صادفناه فيما سلف حين تحدثنا عن «أودو رئيس الدير»، فكان كلما ازدادت سنُّه ازداد فجورًا، حتى لقد جزع الرومان أنفسهم لفجوره، وأخيرًا بلغت فظاعته حدًّا لم يسعه معه إلا أن يقرر الاستقالة من البابوية لكي يتزوج، فباع البابوية لأبيه في العِماد، الذي أصبح فيما

[٦] تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٥، ٦٦٢.

بعد «جريجوري السادس»، وعلى الرغم من أن هذا الرجل قد ظفر بالبابوية عن طريق الشراء، إلا أنه كان من رجال الإصلاح، وكان صديقًا لـ «هلدبراند» (جريجوري السابع)، ومع ذلك فطريقة حصوله على البابوية قد جاوزت من البشاعة الحدَّ الذي يمكن معه التسامح؛ فجاء الإمبراطور الشاب «هنري الثالث» (١٠٣٩–١٠٥٦م)، وهو المصلح التقي الذي أبَى أن يبيع المناصب الدينية، رغم فداحة ذلك بالنسبة إلى موارده، محتفظًا لنفسه بحق تعيين الأساقفة؛ جاء هذا الإمبراطور إلى إيطاليا سنة ١٠٤٦م، وكان عندئذٍ في عامه الثاني والعشرين، وخلع «جريجوري السادسَ» متهمًا إياه ببيع المناصب الدينية وشرائها.

احتفظ هنري الثالث لنفسه طَوال حكمه بحق تعيين البابوات وخلعهم، غير أنه استخدم هذا الحق استخدامًا حكيمًا جاء في صالح حركة الإصلاح؛ فبعد أن تخلَّص من «جريجوري السادس» عيَّن أسقفًا ألمانيًّا، هو «سويدجر البامبرجي»، وتنازل الرومان عن حقوقهم في الانتخاب، تلك الحقوق التي كانوا يطالبون بها، والتي كثيرًا ما تمتعوا بها فعلًا، فكانوا يسيئون استعمالها في كل حالة تقريبًا، ومات البابا الجديد في السنة التالية لذلك، ثم مات مُرشَّح الإمبراطور للبابوية بعد ذلك مباشرة — مات مسمومًا كما أُشيع — فاختار هنري الثالث أحد أقربائه، وهو «برونو التُّولي»، الذي أصبح «ليو التاسع» (١٠٤٩–١٠٥٤م)، وقد كان مصلحًا جادًّا، سافر كثيرًا، وعقد مجامع كثيرة، وأراد محاربة النورمانديين في جنوبي إيطاليا، لكنه لم يكن في ذلك موفَّقًا. وكان «هلدبراند» صديقًا له، بل تستطيع أن تقول إنه كان تلميذه، وعند موته عيَّن الإمبراطور بابا آخر، وكان آخِر من عيَّنه من البابوات، وهو «جبهارد الإيخستاني»، الذي أصبح «فكتور الثاني» سنة ١٠٥٥م، ومات الإمبراطور في السنة التالية، ثم مات البابا في السنة التي بعدها، ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، لم تعد العلاقات بين الإمبراطور والبابا كما كانت عليه من الود؛ فبعد أن اكتسب البابا سلطة أدبية بمساعدة هنري الثالث، راح يطالب أولًا باستقلاله عن الإمبراطور، ثم يطالب ثانيًا بتفوقه عليه، وبهذا بدأ الصراع العظيم الذي دام مائتي عام، وانتهى بهزيمة الإمبراطور؛ وعلى ذلك فإن سياسة هنري الثالث في إصلاح البابوية ربما كانت سياسة قصيرة النظر، إذا وضعنا النتائج البعيدة في حسابنا.

وحَكم الإمبراطورُ التالي — هنري الرابع — مدى خمسين عامًا (١٠٥٦–١١٠٦م)، وكان بادئ أمره قاصرًا، فتولَّت الوصايةَ عنه أمُّه «الإمبراطورة آجنيز»، واعتلى «ستيفن التاسع» كرسي البابوية عامًا واحدًا، فلما مات اختار الكرادلة بديلًا له، بينما استعاد الرومان حقوقهم الانتخابية التي كانوا قد تنازلوا عنها، واختاروا بديلًا آخر، ووقفت

الإمبراطورة في صف الكرادلة، وقد اتخذ مرشحهم اسم «نقولا الثاني»، وقد كان عهده هامًّا على الرغم من أنه لم يدم أكثر من ثلاثة أعوام؛ ذلك أنه عقد صلحًا مع النورمانديين، وبهذا جعل البابوية أقل اعتمادًا على الإمبراطور. وقد حدَّد الطريقة التي يُنتخب بها البابوات؛ فجعلها تتم بمرسوم، يقتضي أن يقوم بالانتخاب أولًا الأساقفةُ الكرادلة، ثم يتلو ذلك انتخابٌ يقوم به سائر الكرادلة، ثم يجيء بعد ذلك انتخاب يقوم به رجال الكنيسة عامةً وشعب روما، الذي كان اشتراكه في الانتخاب — كما نعتقد — صوريًّا خالصًا، وأما من يقوم بعملية الانتخاب الحقيقية فهم الأساقفة الكرادلة. وجعل مقر الانتخاب هو روما إذا أمكن ذلك، على أنه يجوز إجراء الانتخاب في مكان آخر، إذا كانت الظروف تجعل إتمام الانتخاب في روما متعذرًا أو غير مرغوب فيه. ولم يكن للإمبراطور قسط في عملية الانتخاب؛ فجاء هذا المرسوم — الذي لم يُقبَل إلا بعد جهاد — خطوةً جوهرية في سبيل تحرير البابوية من رقابة غير رجال الدين.

واستصدر «نقولا الثاني» مرسومًا يقضي ببطلان التعيينات في المناصب الدينية في المستقبل، إذا كان المعيَّنون ممن ثبتت عليهم تهمة بيع المناصب الدينية. ولم يجعل للمرسوم قوة رجعية؛ لأنه لو فعل ذلك لأبطل الأغلبيةَ العظمى من تعيينات القساوسة القائمين عندئذٍ.

وبدأت معركة هامة في ميلان أثناء بابوية نقولا الثاني؛ وذلك أن رئيس الأساقفة اقتفى أثر التقاليد الأمبروزية (نسبةً إلى القديس أمبروز)، وطالَب بشيء من استقلاله عن البابا، وكان هو وأتباعه من رجال الكنيسة على تحالف مع الطبقة الأرستقراطية، كما كانوا جميعًا من أشد المعارضين لحركة الإصلاح، على حين تمنَّت طبقات التجار والطبقات الدنيا أن ينصرف رجال الكنيسة للتقوى؛ فقامت لذلك اضطرابات شعبية، طالَب فيها الناس بامتناع رجال الكنيسة عن الزواج، وتألفت حركة قوية للإصلاح، تُدعى «باتارين»، لمناهضة رئيس الأساقفة ومؤيديه. وكان البابا من أعوان الإصلاح، فأرسل سنة ١٠٥٩م إلى ميلان قاصدًا رسوليًّا، هو «القديس بطرس دميان» المشهور، وكانت لـ «دميان» رسالةٌ ألَّفها وأسماها «في قدرة الله التي لا تَحدُّها الحدود»، ذهب منها إلى أن الله في مستطاعه أن يفعل أشياء تضادُّ قانون التناقض، وأن يُلغِي الماضي (وهي نظرة رفضها القديس توما، وأصبحت تُعَد منذ عهده مخالفةً لأصول الدين). وعارض الطريقة الديالكتية، وقال عن الفلسفة إنها خادمة للَّاهوت، وقد كان — كما رأينا — من أتباع الراهب «روميوالد»، ولم يأخذ بنصيب في تسيير الشئون العامة إلا كارهًا؛ وذلك أن وقوف قداسته في جانب البابوية كان يُعتبر كسبًا عظيمًا، مما جعل أنصار الإصلاح يبذلون جهودًا متواصلة قوية لحمله

على تأييد حركة الإصلاح، حتى أذعن أخيرًا لتمثيل البابا، وذهب ممثِّلًا له في ميلان، وهناك سنة ١٠٥٩م ألقى خطابًا على جمع من رجال الكنيسة في مضارِّ بيع المناصب الدينية، فثارت ثائرة رجال الكنيسة أول الأمر، حتى باتت حياته في خطر، لكن بلاغته الخطابية استمالتهم إليه آخر الأمر، وراحوا يعترفون بإثمهم واحدًا واحدًا، والدموع تنساب من محاجرهم، بل أضافوا إلى ذلك استعدادهم للإذعان إلى ما تأمر به روما. وفي عهد البابا التالي قامت منازعة بين البابا وبين الإمبراطور حول أسقفية ميلان، انتصر فيها البابا آخر الأمر، بمعاونة أعضاء الجمعية الإصلاحية «باتارين».

ولما مات «نقولا الثاني» سنة ١٠٦١م، كان «هنري الرابع» قد بلغ رُشده، فقام بينه وبين الكرادلة نزاع حول انتخاب رجل لمنصب البابوية؛ إذ إن الإمبراطور لم يوافق على مرسوم انتخاب البابا، ولم يكن مستعدًّا للتنازل عن حقوقه في ذلك الانتخاب، واستمر النزاع بين الفريقين ثلاثة أعوام، وانتهى بتغليب اختيار الكرادلة، دون أن يقتضي الموقف استخدام القوة استخدامًا صريحًا بين الإمبراطور ورجال الكنيسة، وإنما تقرر الأمر ورُجحتْ كفة على كفة؛ لِما كان يتمتع به البابا الذي اختاره الكرادلة من حسنات واضحة للعيان؛ لأنه كان رجلًا يجمع بين الفضيلة وخبرة الحياة، وتلميذًا سابقًا لـ «لانفرانك» (الذي أصبح فيما بعد رئيسًا لأساقفة كانتربري)، ولما مات هذا البابا — وهو إسكندر الثاني — أعقبه انتخاب «هلدبراند» (جريجوري السابع).

و«جريجوري السابع» (١٠٧٣–١٠٨٥م) من أبرز البابوات مكانةً، وقد كان بارزًا قبل ذلك بزمن طويل، وكان له تأثير قوي في توجيه السياسة البابوية؛ فإليه هو يرجع الفضل في أنْ باركَ «البابا إسكندر الثاني» «وليم الفاتح» في غزوته لإنجلترا، وكان يؤيد النورمانديين في إيطاليا وفي الشمال معًا، وكان يتمتع برعاية «جريجوري السادس»، الذي اشترى البابوية ليقاوم بيع المناصب الدينية، حتى لقد لبث «هلدبراند» بعد خلْع هذا البابا عامين في مطارح النفي، ثم أنفق الشطر الأكبر من بقية حياته في روما، ولم يكن واسع الاطلاع، لكنه كان يستلهم الوحي الأعظم من القديس أوغسطين، وكان قد تلقَّى تعاليمه لا من تآليف أوغسطين مباشرة، بل بواسطة بطله «جريجوري الأكبر»، وبعد توليه منصب البابوية اعتقد في نفسه أنه اللسان المعبر عن «القديس بطرس»، وأكسبه ذلك درجة من الثقة بالنفس، لم يكن ثمة ما يبررها لو وزَنَّاها بموازين الأمور الدنيوية، وقد اعترف بأن سلطة الإمبراطور هي الأخرى مستمَدة من أصل إلهي. وكان بادئ ذي بدء يشبِّه البابا والإمبراطور معًا بالعينين، لكنه لما اعتدل مع الإمبراطور فيما بعد أخذ يشبِّههما بالشمس

والقمر — والبابا بالطبع هو الشمس. ولا بد للبابا أن يكون متفوقًا على زميله في الأخلاق، وعلى ذلك وجب أن يكون له حق خلْع الإمبراطور إذا خرج الإمبراطور على قواعد الأخلاق، وليس ثمة خروج على الأخلاق أبشع من مقاومة البابا. كل هذا كان يقع عنده موقع الإيمان الصادق العميق.

عمل «جريجوري السابع» على إقرار عزوبة رجال الدين، أكثر مما عمله في هذا السبيل أي بابا من سابقيه، وقد عارض رجال الكنيسة في ألمانيا؛ وعلى هذا الأساس وغيره مالوا نحو تأييد الإمبراطور، على أن عامة الشعب من غير رجال الدين كانوا في كافة أرجاء البلاد يؤْثِرون لقساوستهم العزوبة. وأثار «جريجوري» شغبًا واضطرابًا بين عامة الشعب ضد القساوسة المتزوجين وزوجاتهم، وكثيرًا ما عانى هؤلاء وأولئك من ذلك أفظع القسوة في سوء المعاملة، ودعا الشعبَ ألا يحضر القداس إذا قام به قسيس متمرد، وقرر أن الطقوس المقدسة على أيدي القساوسة المتزوجين باطلة، وأن أمثال هؤلاء القساوسة لا يجوز لهم دخول الكنائس، وكان كل ذلك يثير المعارضة بين القساوسة، والتأييد من جانب الشعب، وهكذا أصبح البابا حبيب الشعب، حتى في روما التي كثيرًا ما تعرضت فيها حياة البابوات للخطر.

وبدأت في عهد «جريجوري» المشكلة الكبرى الخاصة ﺑ «طقوس التنصيب»؛ وذلك أنه حين كان الأسقف يُنصَّب في أسقفيته، كان يُخلَع عليه خاتم وعصًا ليكونا رمزين لمنصبه، وكانت العادة أن يخلعهما عليه الإمبراطور أو الملك (حسب حالة الإقليم الذي يقع فيه التنصيب)، لأن الإمبراطور أو الملك هو السيد الإقطاعي للأسقف، فجاء «جريجوري» وأصرَّ على أن يخلعهما البابا، وكان هذا النزاع جزءًا من الجهاد في سبيل فصل السُّلَّم الكنسي عن السُّلَّم الإقطاعي، ودام النزاع أمدًا طويلًا، لكن البابوية قد ظفرت فيه آخر الأمر بنصر حاسم.

ووقع خلاف على منصب كبير الأساقفة في ميلان، أدَّى إلى حادثة «كانوسا»؛ ففي سنة ١٠٧٥م عيَّن الإمبراطورُ كبيرَ الأساقفة، بموافقة معاونيه، فاعتبر البابا ذلك اعتداءً على حقوقه، وهدد الإمبراطور بإخراجه من التبعية للكنيسة وبالخلع، فردَّ الإمبراطور على ذلك بجمع مجلس من الأساقفة في «ورمز»، وهناك أعلن الأساقفة خروجهم على الولاء للبابا، وكتبوا إليه خطابًا يتهمونه فيه بالزنا والحنث في اليمين، وبما هو شر من هذا وذاك، وهو سوء معاملته للأساقفة، وكذلك أرسل إليه الإمبراطور خطابًا يزعم فيه أنه فوق كل قضاء على هذه الأرض، وأعلن الإمبراطور وأساقفته خلع البابا، فقرر البابا إخراج

الإمبراطور وأساقفته من التبعية للكنيسة، وأعلن أنهم أصبحوا مخلوعين عن مناصبهم، وبهذا تم إعداد المسرح للحوادث.

وكان النصر في الفصل الأول من الرواية للبابا؛ فالسكسون الذين كانوا من قبل قد ثاروا على «هنري الرابع» ثم عادوا فعقدوا معه الصلح؛ ثاروا عليه من جديد، وتحالف الأساقفة الألمان مع «جريجوري»، واهتز العالم كله هزة عنيفة للطريقة التي عامل بها الإمبراطورُ البابا؛ ونتيجةً لهذا كله، قرر هنري في العام التالي (١٠٧٧م) أن ينشد الغفران لدي البابا. وفي أعماق الشتاء، راح هو وزوجته وابنهما الرضيع، ومعهم طائفة قليلة من الأتباع، يعبرون ممر «مونت سنيس»، ووقف ضارعًا أمام قلعة كانوسا، حيث كان البابا مقيمًا، فتركه البابا أمام القلعة ثلاثة أيام، حافي القدمين، مرتديًا رداء التوبة، وأخيرًا سُمح له بالدخول، فلما تاب وحلف اليمين بأن يتبع في مقبل الأيام ما يأمر به البابا، في علاقته بمعارضيه من الألمان؛ غُفر له، وقُبل من جديد عضوًا في الجماعة المسيحية.

على أن نصر البابا كان نصرًا موهومًا؛ لأنه وقع في شَرَك القواعد التي يفرضها اللاهوت كما يعتقده هو، ومن هذه القواعد قاعدة تقضي بالغفران للتائبين، والعجيب أن ينخدع هنا بحيلة هنري، فيفرض أن توبته صادقة، وسرعان ما أدرك خطأه، ولم يعد في مستطاعه بعدئذٍ أن يؤيد أعداء هنري من الألمان، الذين أحسُّوا كأنما خانهم البابا؛ ومن ثَم أخذت الحوادث تجري في غير صالحه.

انتخب أعداء هنري من الألمان إمبراطورًا آخر، يُدعى «رودلف»، ورفض البابا أول الأمر أن يتخذ في أمر المنافسة بين «هنري» و«رودلف» قرارًا، حاسبًا عندئذٍ أن القرار في ذلك يكون هو مصدره، وأخيرًا لما تبيَّن خديعة هنري في توبته، وعانى من ذلك ما عانى، قرر سنة ١٠٨٠م قرارًا في صالح «رودلف»، غير أن «هنري» في ذلك الوقت كان قد تغلب على معظم معارضيه في ألمانيا، واستعان بمؤيديه من رجال الكنيسة على انتخاب بابا آخر، واستصحبه سنة ١٠٨٤م في حملة له دخل بها روما، وهناك توَّجه البابا صنيعته تتويجًا صحيح الطقوس، غير أنهما معًا اضطرا إلى التقهقر السريع أمام النورمانديين الذين جاءوا لإنقاذ «جريجوري»، وعندئذٍ اجتاح النورمانديون روما بأعمال السلب اجتياحًا فظيعًا، وأخذوا «جريجوري» معهم وغادروا المدينة، وظل البابا بمثابة السجين بين أيديهم، حتى جاءه الموت في العام التالي.

وهكذا بدا كأنما انتهت سياسته بالكوارث، لكن الحقيقة الواقعة هي أن خلفاءه نهجوا على منواله، بشيء من الاعتدال أدخلوه على سياسته، وكان الخلاف قد انتهى إلى حل

وسط مؤقت في صالح البابوية، غير أن النزاع في جوهره كان يعز على التوفيق، وسنعود في فصول تالية إلى ذكر مراحله التي جاءت بعد ذلك.

وبقي علينا أن نقول كلمة عن النهضة العقلية في القرن الحادي عشر؛ فقد كان القرن العاشر خِلوًا من الفلاسفة، إذا استثنينا «جربربت» (البابا سلفستر الثاني ٩٩٩–١٠٠٣م)، وحتى هذا كان أقرب إلى عالم الرياضة منه إلى الفيلسوف. لكنه لما تقدم القرن الحادي عشر، أخذ يظهر رجال ذوو شهرة فلسفية بالمعنى الصحيح، وأهم هؤلاء هما «أنسلم» و«روسلين»، غير أن هنالك طائفة من الفلاسفة غيرهما تستحق الذِّكر، وكانوا جميعًا رهبانًا على صلة بحركة الإصلاح.

ولقد أسلفنا ذِكر «بطرس دميان» الذي كان أكبرهم سنًّا. ومن الشخصيات المهمة «برنجار التوري» (مات ١٠٨٨م)، وأهميته راجعة إلى كونه ينتمي إلى المذهب العقلي في الفلسفة إلى حد ما؛ فقد ذهب إلى أن العقل فوق النقل، ولما أراد أن يؤيد رأيه هذا استند إلى «يوحنًّا الاسكتلندي»، الذي وُجِّهت إليه الاتهامات في هذه المناسبة بعد موته. وأنكر «برنجار» تحوُّل القربان إلى دم المسيح ولحمه، ثم أُجبر مرتين على نقض ما قرر من قبل إنكاره، ونهض «لانفرانك» يحارب زندقاته في كتاب له عنوانه «جسد المسيح ودمه» (De Corpore et Sanguine Domini). وقد وُلد «لانفرانك» في «بافيا»، ودرس القانون في «بولونيا»، وأصبح ديالكتيًّا من الطراز الأول، غير أنه ترك الديالكتيك ليشتغل باللاهوت، ودخل دير «بك» في نورمانديا، حيث كان على رأس مدرسة هناك، وهو الذي عيَّنه «وليم الفاتح» رئيسًا لأساقفة كانتربري سنة ١٠٧٠م.

كان «القديس أنْسِلْم» — مثل «لانفرانك» — إيطاليًّا وراهبًا في بك، ورئيسًا لأساقفة كانتربري (١٠٩٣–١١٠٩م)، وكان وهو رئيس لأساقفة كانتربري يتبع مبادئ «جريجوري السابع»، وعندئذٍ وقع في نزاع مع الملك، وأشهر ما يشتهر به هو أنه مبتكر «الحُجة الوجودية» برهانًا على وجود الله، وهي كما يأتي في صورتها التي وضعها فيها: إننا نُعرِّف الله بأنه أعظم موضوع للفكر ممكن، وإذا كان ثمة موضوع للفكر لا يقابله مسمًّى موجود، كان هنالك موضوع للفكر آخر، شبيه به تمامًا، يتصف بالوجود، فيكون أعظم؛ وإذن فلا بدَّ أن يكون أعظمُ ما يطرأ على الفكر من موضوعات متصفًا بالوجود، وإلا لأمكن أن يكون هناك ما هو أعظم منه؛ وإذن فالله موجود.

ولم يحدث قط أن قَبِل رجال اللاهوت هذه الحُجة، ووُجِّه إليها النقد حينئذٍ، ثم أُسدل عليها ستار النسيان حتى جاء النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وعندئذٍ

دحضها «توما الأكويني»، ومنذ ذلك الحين كان لرأيه الشيوع بين رجال اللاهوت، لكن الحجة صادفت حظًّا أوفر بين الفلاسفة؛ فأحياها «ديكارت» في صورة أَدخلَ فيها بعض التعديل، وظنَّ «ليبنتز» أنه من الممكن تصحيحها بإضافة ملحق لها يبرهن على أن الله «ممكن»، واعتقد «كانْت» أنه قد هدمها هدمًا لا قيام لها بعده، ومع ذلك تراها — من بعض وجوهها — تكمن أساسًا لفلسفة «هجل» وأتباعه، وهي تظهر في مبدأ «برادلي» القائل: «إن ما يمكن وجوده، وما يتحتم وجوده؛ موجود.»

وواضح أن حجة لها مثل هذا التاريخ البارز لا بد من أَخْذها بالاحترام، سواء كانت صحيحة أو باطلة. والمسألة على حقيقتها هي هذه: هل هناك أي شيء يمكننا أن نضعه موضع التفكير، بحيث نستطيع أن نبرهن على وجوده خارج تفكيرنا، معتمدين في البرهان على مجرد كوننا نفكر فيه؟ لو سُئل أي فيلسوف هذا السؤال لودَّ أن يجيب عنه بقوله نعم؛ لأن مهمة الفيلسوف هي أن يقول أشياء عن العالم، معتمدًا في قوله على مجرد التفكير أكثر منه على الملاحظة، ولو كان الجواب بـ «نعم» هو الجواب الصحيح؛ كان هنالك جسر يصل الفكرَ الخالص بعالم الأشياء، وإذا لم يكن جوابًا صحيحًا لم يكن هنالك مثل هذا الجسر. وترى أفلاطون في مثل هذه الصورة التي تتناول الموضوع بصفة عامة؛ يستخدم ضربًا من ضروب الحجة الوجودية ليبرهن على أن للمُثُل حقيقة موضوعية. لكن أحدًا قبل «أنسلم» لم يضع الحجة في صورتها المنطقية الخالصة، وهي إذ كسبت في الصفاء المنطقي؛ خسرت إعجاب الناس بها، لكن حتى هذا يُعَد حسنة من حسنات «أنسلم».

وأما بقيَّة فلسفة «أنسلم» فمستمَدة من «القديس أوغسطين»، ومنه اكتسبت كثيرًا مما بها من العناصر الأفلاطونية؛ فهو مؤمن بالمُثُل الأفلاطونية، ومنها يستمد برهانًا آخر على وجود الله، وباستخدامه بعض الحجج «الأفلاطونية الجديدة» يزعم أنه لا يبرهن على وجود الله وحده، بل يبرهن كذلك على صحة «الثالوث» (ولنذكرْ أن أفلوطين كان له «ثالوث»، ولو أنه ليس مما يعدُّه المسيحي متمشيًا مع أصول دينه). ويعتبر «أنسلم» العقلَ خاضعًا للإيمان، وهو يقول في ذلك: «إنني أُومِن لكي أفهم»، فهو يتبع أوغسطين في العقيدة بأنه بغير إيمان يستحيل على الإنسان أن يفهم. ويقول عن الله إنه ليس عادلًا ولكنه هو العدالة، ولنذكرْ أن «يوحنَّا الاسكتلندي» يقول أشياء كهذه، ومصدرهما المشترك هو أفلاطون؛ فـ «القديس أنسلم» — كسابقيه في الفلسفة المسيحية — يجري مع النزعة الأفلاطونية أكثر مما يتَّجه مع النزعة الأرسطية؛ ولهذا السبب تراه لا يتصف بالخصائص المميزة للفلسفة التي تُسمى «بالاسكولائية»، وهي الفلسفة التي بلغت ذروتها في «توما

الأكويني». ويمكن اعتبار «روسلين» هو البادئ بمثل هذا الضرب من الفلسفة، وقد كان معاصرًا لـ «أنسلم»، ولو أنه يصغر عنه بسبعة عشر عامًا؛ ولذا فـ «روسلين» يحدد بداية طريق جديد، وسنتناوله بالحديث في فصل تالٍ.

حين يقال عن الفلسفة الوسيطة إنها كانت حتى القرن الثالث عشر أفلاطونية في جوهرها، فلا بد لنا أن نتذكر أن أفلاطون — باستثناء نُتَف من محاورة «طماوس» — لم يكن معروفًا لديها إلا عن طريق وسيط أو وسيطَين؛ فمثلًا كان يستحيل على «يوحنَّا الاسكتلندي» أن يعتنق الآراء التي اعتنقها لولا أفلاطون، لكن معظم العناصر الأفلاطونية في فلسفته تأتي من «محاكي ديونيسيوس»، وتاريخ هذا المؤلِّف محاط بالشكوك، لكنه قد يكون من المحتمل أن يكون تلميذًا لـ «بروكلوس» التابع للأفلاطونية الجديدة، ومن المحتمل كذلك ألا يكون «يوحنَّا الاسكتلندي» قد سمع قط بـ «بروكلوس»، أو قرأ سطرًا واحدًا لـ «أفلوطين». وإلى جانب «محاكي ديونيسيوس» كان «بيثيوس» مصدرًا آخر للأفلاطونية في العصور الوسطى، وهي أفلاطونية تختلف من وجوه كثيرة عن الأفلاطونية التي يستمدها الباحث الحديث من كتابات أفلاطون مباشرة؛ فهي تكاد تُسقِط من حسابها كل ما ليس له علاقة ظاهرة بالدين، ثم هي في الفلسفة الدينية قد أخذت توسِّع بعض النواحي وتزيد من أهميتها على حساب النواحي الأخرى. وكان «أفلوطين» قد بدأ بالفعل قبل ذلك يُحدِث هذا التغيُّر في الصورة التي صوَّرها عن أفلاطون. وكذلك كان العلم بأرسطو متقطعًا يقوم على نُتَف متناثرة، لكنه سار في اتجاه مضاد للاتجاه الذي سار فيه عِلْمهم بأفلاطون؛ فكل ما كانوا يعلمونه عن أرسطو حتى القرن الثاني عشر هو ترجمة «بيثيوس» لـ «المقولات» و«التعديلات»؛ وهكذا كانت فكرتهم عن أرسطو أنه ديالكتيكي خالص، وفكرتهم عن أفلاطون أنه فيلسوف ديني وصاحب نظرية المُثُل لا أكثر. ثم أخذوا خلال الشطر الثاني من العصور الوسطى يُعدِّلون شيئًا فشيئًا من هاتين الفكرتين الناقصتين، خصوصًا فكرتهم عن أرسطو. أمَّا فكرتهم عن أفلاطون فلم يتم تعديلها لديهم إلى أن جاءت النهضة.

الفصل العاشر

الثقافة والفلسفة عند المسلمين

اختلفت الهجمات التي هوجمت بها الإمبراطورية الشرقية وأفريقيا وإسبانيا؛ عن تلك الهجمات التي هاجم بها البرابرة الشماليون بلاد الغرب، وذلك في وجهين؛ الأول: هو أن الإمبراطورية الشرقية لبثت قائمةً حتى سنة ١٤٥٣م، أي لبثت قائمة بعد الهجوم عليها أكثر مما لبثته الإمبراطورية الغربية بألف سنة تقريبًا. والثاني: هو أن الهجمات الرئيسية على الإمبراطورية الشرقية قام بها مسلمون، لم ينقلبوا مسيحيين بعد الغزو، بل طوَّروا مدنيَّة هامة خاصة بهم.

ويبدأ العصر الإسلامي بالهجرة[1] سنة ٦٢٢ ميلادية، ومات محمد بعدها بعشر سنوات، فبدأت الفتوحات العربية بعد موته مباشرة، وسارت بسرعة خارقة لكل مألوف؛ أمَّا في الشرق، فقد غُزيت سوريا سنة ٦٣٤م، وخضعت خضوعًا تامًّا في مدى عامين. وغُزيت فارس سنة ٦٣٧م، وتم فتحها سنة ٦٥٠م. وغُزيت الهند سنة ٦٦٤م. وحوصرت القسطنطينية سنة ٦٦٩م (ثم حوصرت مرة أخرى في ٧١٦–٧١٧م). وأما حركة الفتوحات في الغرب فلم تكن مباغتة على هذا النحو بعينه الذي حدث في الشرق؛ ففُتحت مصر سنة ٦٤٢م، ولم تُفتح قرطاجنة إلا سنة ٦٩٧م. واستولوا على إسبانيا سنة ٧١١–٧١٢م، إلا ركنًا صغيرًا منها في الشمال الغربي. وجاءت واقعة تور سنة ٧٣٢م فكانت بمثابة الختام لحركة التوسع ناحية الغرب (ما عدا في صقلية وجنوبي إيطاليا)، وهي الموقعة التي هُزم فيها المسلمون، وكانت بعد موت النبي بمائة عام كاملة (أما الأتراك العثمانيون، الذين وفِّقوا أخيرًا إلى فتح القسطنطينية، فينتمون إلى فترة متأخرة عن الفترة التي نحن الآن بصدد الحديث فيها).

---

[1] الهجرة هي فرار محمد من مكة إلى المدينة.

وعملت ظروف مختلفة على تيسير هذا التوسع؛ ففارس والإمبراطورية الشرقية كانتا منهوكتين بحروبهما الطويلة. وكان السوريون نسطوريين في كثرتهم الغالبة، فعانوا من اضطهاد الكاثوليك، وأمَّا المسلمون فقد أفسحوا صدورهم تسامحًا لكل المذاهب المسيحية، مقابل جزية تُفرض على معتنقيها. وكذلك رحَّب «موحدو طبيعة المسيح» في مصر بالغزاة، وكان هؤلاء «الموحدون لطبيعة المسيح» يؤلفون الجزء الأكبر من أهل البلاد. وفي أفريقيا تحالَف العرب مع البربر الذين لم يكن الرومان قد أفلحوا قط في إخضاعهم إخضاعًا كاملًا، وتعاوَن العرب والبربر معًا على غزو إسبانيا، وساعدهم على ذلك اليهود الذين كانوا قد ذاقوا المر من اضطهاد الفيسيقوطيين.

كانت ديانة «النبي» توحيدًا، بسيطًا، ليس فيه التعقيد الذي تراه في عقيدتَي «الثالوث» و«التجسيد»، ولم يزعم «النبي» لنفسه أنه إلهي، ولا زعم أتباعه له هذه الطبيعة الإلهية نيابة عنه. وقد أعاد تحريم ما كان اليهود قد حرَّموه من قبل، وأعني به نحت التماثيل، كما حرَّم كذلك شرب الخمر. وجعل واجبًا على المؤمنين أن يفتحوا من العالم ما وَسِعهم فتْحه في سبيل الإسلام، على ألا يُسمح خلال ذلك باضطهاد المسيحيين أو اليهود أو الزرادشتيين — وهم «أهل الكتاب» كما يسميهم القرآن — أي أولئك الذين اتبعوا تعاليم كتاب من الكتب المنزَّلة.

كانت شبه الجزيرة العربية أرضًا صحراوية في معظم أجزائها، وأخذت تزداد شيئًا بعد شيء في عجزها عن تهيئة سبيل العيش لسكانها؛ فكانت أولى فتوحات العرب مجرد إغارات للنهب، ولم تنقلب الفتوحات احتلالًا دائمًا إلا بعد أن تبيَّنوا بالخبرة ضعف أعدائهم. وما هو إلا أن وجد هؤلاء الناس، خلال ما يقرب من عشرين عامًا، وقد اعتادوا كل صنوف الصعاب التي يلاقيها الإنسان في العيش الشَّظِف على حدود الصحراء؛ ما هو إلا أن وجدوا أنفسهم فجأة سادة على بعض المناطق، التي هي أغنى مناطق العالم، وفي أيديهم وسائل التمتع بكل ضروب الترف وكل ألوان التهذيب، التي كانت قِوام حضارة من الحضارات القديمة؛ فكانوا أقوى من معظم برابرة الشمال في مقاومة الإغراء الناجم عن هذا التحول. ولما كانوا قد ظفروا بإمبراطوريتهم بغير كثير من شديد القتال؛ فلم يقع من التدمير إلا قليل، وظلت الحكومة المدنية قائمة كما كانت، لا يكاد يصيبها شيء من التغيير؛ إذ كانت الحكومة المدنية في فارس وفي الإمبراطورية البيزنطية، على درجة عالية من التنظيم، ولم يفهم رجال القبائل من العرب — أولَ الأمر — شيئًا على الإطلاق من دقائق تلك الحكومة، فاضطُروا بطبيعة الحال أن يقبلوا معونة الرجال المدرَّبين الذين وجدوا مقاليد الأمور في أيديهم، ولم يُبدِ معظم هؤلاء الرجال شيئًا من النفور من القيام

بمناصبهم تحت سادتهم الجدد، بل إن التغير في السادة قد يسَّر عليهم مهامَّهم؛ لأن الضريبة قد خفَّت بدرجة كبيرة جدًّا، أضف إلى ذلك أن الشطر الأعظم من أهالي البلاد قد تركوا المسيحية واعتنقوا الإسلام، تخلصًا من دفع الجزية.

كانت الإمبراطورية العربية مَلكية مطلقة تحت إمرة الخليفة، الذي كان خلَفًا لـ «النبي»، وورث عنه كثيرًا من قداسته. وكانت الخلافة انتخابية اسمًا، لكنها سرعان ما أصبحت وراثية؛ فأسَّس الأسرةَ المالكة الأولى — أسرة الأمويين الذين دام حكمهم حتى سنة ٧٥٠م — رجالٌ آمنوا بمحمد لغايات سياسية خالصة، ولبثت تلك الأسرة دائمًا معارِضة للفريق الأكثر تزمتًا في الدين من بين فريق المؤمنين؛ فلم يكن العرب سلالة تتصف بالإمعان في التدين، على الرغم من أنهم فتحوا جزءًا كبيرًا من العالم باسم دين جديد؛ فالدافع لهم على فتوحاتهم هو النهب والثراء أكثر منه العقيدة الدينية، وما يسَّر لنفرٍ قليل من المقاتلين حكمَ مجموعات كبيرة من السكان في بلاد أرقى مدنيةً، وتَدين بغير دينهم، حُكمًا لم يلاقوا فيه صعوبة كبيرة إلا نقصُ التعصب الديني فيهم.

وعلى نقيض ذلك كان الفُرس منذ أقدم العصور عميقي الشعورِ الديني، ضاربين في التأمل الفكري بسهم موفور؛ فبعد أن اعتنقوا الإسلام جعلوا منه شيئًا أحقَّ بالاهتمام، وأعمق في الصبغة الدينية، وأبعد أغوارًا في الفلسفة، مما كان قد ارتسم في خيال «النبي» وعشيرته. وقد انقسم المسلمون منذ وفاة عليٍّ — زوج ابنة محمد — سنة ٦٦١م، وما زالوا حتى اليوم منقسمين فريقَين من حيث المذهب الديني؛ هما أهل السنة والشيعة، والفريق الأول أكبر عددًا، والفريق الثاني يتبع عليًّا، ويعتبر الأسرة الأموية مغتصبة للحكم. وكان الفرس دائمًا من أنصار المذهب الشيعي، ويرجع سقوط الأمويين آخر الأمر إلى تأثير الفرس إلى حد كبير، فجاء العباسيون بعدهم يمثِّلون مصالح الفرس، واقترن هذا التغير بنقل العاصمة من دمشق إلى بغداد.

وكان العباسيون — من الوجهة السياسية — أقرب إلى تأييد المتعصبين الدينيين مما كان الأمويون، ومع ذلك فلم يظفر العباسيون بكل أجزاء الإمبراطورية؛ إذ فرَّ عضو من الأسرة الأموية، فلم تُصِبه المذبحة التي شملت أفراد الأسرة جميعًا، وهرب إلى إسبانيا، فاعتُرف به هناك حاكمًا شرعيًّا، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت إسبانيا بلدًا مستقلًّا عن بقية العالم الإسلامي.

وبلغت الخلافة أعظم مجدها في ظل العباسيين الأولين، وأشهرهم اسمًا هو هارون الرشيد (مات سنة ٨٠٩م)، الذي كان معاصرًا لـ «شارلمان» وللإمبراطورة «أيرين».

وهو معروف للناس جميعًا على صورة أسطورية جاءتهم عن طريق «ألف ليلة وليلة». وكان بلاطه مركزًا لامعًا لحياة الترف والشِّعر والعلوم. وكان دَخْله عريضًا؛ إذ امتدت إمبراطوريته من بوغاز جبل طارق إلى نهر السند. وكانت إرادته مطلقة؛ فيصحبه عادةً جلَّاده، الذي كان يؤدي مهمته بإيماءة من الخليفة. غير أن هذا المجد لم يدم طويلًا، وجاء خَلَفه فأخطأ حين كوَّن الجانب الأعظم من جيشه من الأتراك، الذين لم يكونوا ينطوون تحت لواء الطاعة، فسرعان ما جعلوا من الخليفة صفرًا، يُفقِدونه البصر أو يذبحونه كلما نفَر منه رجال الجيش، ومع ذلك كله، فقد ظلت الخلافة قائمة تجرُّ قدميها، حتى جاء المغول، فقتلوا آخر خلفاء العباسيين، سنة ١٢٥٦م، وقتلوا معه ثمانين ألفًا من أهل بغداد.

كان النظام السياسي والاجتماعي عند العرب مَعيبًا بمثل ما عِيبت به الإمبراطورية الرومانية، ثم أضاف إلى ذلك عيوبًا أخرى؛ فالمَلكية المطلقة مع تعدد الزوجات قد انتهيا — كما ينتهيان عادة — إلى حروب تنشب بين أفراد الأسرة المالكة كلما مات حاكم، وكانت الحروب تنتهي بانتصار أحد أبناء الحاكم الذي قضى، وموت بقية الأبناء جميعًا. وكان ثمَّة عدد ضخم من العبيد؛ لسبب رئيسي وهو انتصاراتهم في الحروب، حتى لقد حدثت أحيانًا ثورات من هؤلاء العبيد كان لها خطرها. وتطورت التجارة تطورًا عظيمًا؛ وكان أهم العوامل لذلك أن احتلت الخلافة مكانًا بين الشرق والغرب؛ «فلم يقتصر الأمر على أن جعلَتْهم ثروتهم الطائلة يطلبون السلع الثمينة، كأنواع الحرير من الصين، والفراء من أوروبا الشمالية، بل ارتقت التجارة كذلك لظروف خاصة معينة، كاتساع الإمبراطورية الإسلامية اتساعًا عظيمًا، وانتشار العربية لغةً عالمية، وعلو مكانة التاجر في النظر الأخلاقي عند المسلمين؛ فقد جعل الناس نُصْب أعينهم أن «النبي» نفسه كان تاجرًا، وأنه أوصى بالتجارة إبان الحج إلى مكة».[٢] وقد كانت هذه التجارة — كما كان التماسك الحربي — معتمدة على الطرق العظيمة التي ورثها العرب من الرومان والفرس، والتي حافظوا عليها من عوامل الإهمال، مختلفين بذلك عن الفاتحين الذين جاءوا من الشمال. ومع ذلك فقد انفصمت عُرى الإمبراطورية تدريجًا، وأصبحت أجزاء؛ إسبانيا وفارس وشمالي أفريقيا ومصر، أخذت على التوالي تنسلخ وتستقل بنفسها استقلالًا تامًّا، أو يوشك أن يكون تامًّا.

---

[٢] تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٤، ٢٨٦.

ومن أفضل جوانب الاقتصاد العربي جانبُ الزراعة، وبخاصة استخدام الري استخدامًا ماهرًا، تعلموه من العيش في بلاد يَنذُر فيها الماء، وإن إسبانيا حتى يومنا هذا لَتستفيد في زراعتها من مُنشآت العرب للرَّي.

وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنها بدأت في سوريا، إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها في طرفَي هذا العالم؛ الشرقي والغربي، أعني في فارس وإسبانيا. وكان السوريون أيام الغزو معجبين بأرسطو، الذي آثره النسطوريون على أفلاطون، الفيلسوف الذي فضَّله الكاثوليك. وكان أول معرفة العرب بالفلسفة اليونانية مستمَدًّا من السوريين؛ ولذا فقد حسبوا منذ البداية أن أرسطو أهم من أفلاطون، على أن أرسطو لديهم قد لبس حُلة «أفلاطونية جديدة»؛ فقد ترجم الكندي (مات حوالي ٨٧٣م) — وهو أول من كتب الفلسفة بالعربية، والفيلسوف الهامُّ الوحيد الذي كان هو نفسه عربيًّا — ترجم أجزاء من «تاسوعات» أفلوطين، ونشر ترجمته بعنوان «الربوبية عند أرسطو»، فأحدث هذا خلطًا عظيمًا في أفكار العرب عن أرسطو، لم يُزيلوه عن أنفسهم إلا بعد قرون طويلة.

وحدث إذ ذاك أن اتصل مسلمو فارس بالهند؛ فاستمدوا في القرن الثامن أول معرفتهم بالفلك من مؤلفات سنسكريتية. وفي سنة ٨٣٠م تقريبًا، نشر محمد بن موسى الخوارزمي — وهو مترجم لبعض الكتب في الرياضة والفلك عن السنسكريتية — نشر كتابًا تُرجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر بعنوان Algoritlimi de numero Indorum، وهذا الكتاب هو أول مصدر استقى منه الغرب ما نسميه بالأعداد «العربية»، وكان ينبغي أن تُسمى بالأعداد «الهندية». وكتب المؤلف نفسه كتابًا في الجبر، استخدمه الغرب متنًا في هذه المادة حتى القرن السادس عشر.

ظلت الحضارة الفارسية موضع إعجاب من الوجهتين العقلية والفنية، حتى جاءت غزوة المغول في القرن الثالث عشر، فقضت عليها قضاء لم تقم لها بعده قائمة. والرجل الوحيد الذي أعرفه هو عمر الخيام، كان شاعرًا ورياضيًّا معًا، وقد أصلح التقويم سنة ١٠٧٩م، والعجيب أن أقرب أصدقائه إلى نفسه هو الرجل الذي أنشأ مذهب «الحشاشين»، الذي اشتهر على ألسنة الرواة باسم «شيخ الجبل». وكان الفرس شعراء نوابغ؛ فيقول من قرءوا «الفردوسي» (حوالي ٩٤١م) مؤلف «الشاهنامة» إنه قرين لهومر. وكذلك كانوا معروفين بنزعتهم التصوفية، التي لم تظهر في غيرهم من المسلمين، وقد استباح رجال المذهب «الصوفي» — الذي لا يزال قائمًا — أن يذهبوا إلى مدًى بعيد في التأويلات التصوفية

والرمزية لقواعد الدين الأصلية، وكانت هذه التأويلات أقرب شيء إلى الروح «الأفلاطونية الجديدة».

لم يكن النسطوريون — الذين تسربت عن طريقهم المؤثرات اليونانية إلى العالم الإسلامي بادئ ذي بدء — باليونان الخُلَّص في وجهة نظرهم بأية حال من الأحوال، وكان الإمبراطور زينون قد أغلق مدرستهم في «الرها» سنة ٤٨١م؛ فهاجر علماؤها على إثر ذلك إلى فارس، وهناك واصلوا عملهم، لكنهم لم يَخلُصوا من المؤثرات الفارسية. وكانت قيمة أرسطو عند النسطوريين محصورة في منطقه، وكان منطق أرسطو هذا هو الذي ظنَّه الفلاسفة العرب أول الأمر ذا أهمية، لكنهم فيما بعد درسوا كذلك لأرسطو «الميتافيزيقا» و«النفس». والفلاسفة العرب بصفة عامة تغلب عليهم الروح الموسوعية؛ فهم يهتمون بالكيمياء والتنجيم والفلك والحيوان اهتمامهم بما نسميه نحن بالفلسفة سواء بسواء. وقد كانت عامة الناس المتعصبة المتزمتة في الدين تنظر إليهم نظرة ارتياب، وإنما يرجع الفضل في نجاتهم من الخطر (حين نجوا منه) إلى حماية أمراء أحرار الفكر نسبيًّا.

وبين الفلاسفة المسلمين فيلسوفان جديران بالاهتمام الخاص، أحدهما فارسي، والآخر إسباني، وهما ابن سينا وابن رشد، وأولهما أشهر من زميله بين المسلمين، على أن ثانيهما أشهر من الأول بين المسيحيين.

قضى ابن سينا حياته (٩٨٠–١٠٣٧م) في أمكنة كان يُخيَّل للإنسان أنها لا توجد إلا في عالم الشِّعر؛ فقد وُلد في إقليم بخارى، وفي سن الرابعة والعشرين ذهب إلى «خيوه» — «خيوه المنعزلة في الفقر» — ثم قصد إلى خراسان — «شاطئ خراسان المنعزل» — وقضى فترة في أصفهان يعلِّم الطب والفلسفة، ثم ألقى عصاه في طهران. وكان في الطب أشهر منه في الفلسفة، مع أنه لم يضف إلى طب جالينوس إلا قليلًا، وظل في أوروبا مرشدًا في الطب من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر. ولم تكن له شخصية القديس، بل على نقيض ذلك كان به ميل شديد إلى الخمر والنساء، وكان موضعَ ارتياب المتمسكين بأصول الدين، لكنه كان محببًا إلى الأمراء لمهارته في الطب. وكان أحيانًا يتعرض للخطر بسبب عداوة الجنود المرتزقة من الأتراك؛ فقضى حينًا من دهره متخفِّيًا، وحينًا آخر في السجن. وله موسوعة ألَّفها، يكاد الشرق لا يعرف عنها شيئًا؛ لعداوة رجال الدين له، لكنها ذات أثر قوي في الغرب، عن طريق ترجماتها إلى اللاتينية، وهو في بحوثه النفسية يميل إلى الاتجاه التجريبي.

وفلسفته أقرب إلى أرسطو، وأقل اصطباغًا بالأفلاطونية الجديدة من فلسفة أسلافه المسلمين. وقد شغلته مشكلة المعاني الكلية، التي شغلت الاسكولائيين المسيحيين فيما بعد؛

فقد ذهب أفلاطون في تلك المعاني الشكلية إلى أنها سابقة لوجود الأشياء. وأما أرسطو فله فيها رأيان؛ رأي يقوله وهو يفكر، وآخر يقوله وهو يناهض أفلاطون، وذلك يجعل منه مادة مُثلَى للشارح.

وابتكر ابن سينا عبارة، كرَّرها بعده ابن رشد وألبرت الكبير، وهي: «الفكر يُحدِث التجريد في الصور الكلية»،[٣] ومن ذلك يمكن القول بأنه لم يؤمن بوجود الكليات مستقلةً عن الفكر، لكن هذا القول يُبسِّط الأمر تبسيطًا يُشوِّه حقيقة الموقف؛ فهو يقول إن الأجناس — وهي الكليات — قبل الأشياء، وفي الأشياء، وبعد الأشياء في آن واحد، ويشرح ذلك كما يلي: فهي قبل الأشياء في عقل الله (فالله يقرر مثلًا أن يخلق القطط، فيقتضي هذا أن يكون لديه مثال لـ «القط»، وبهذا يكون هذا المثال العقلي سابقًا للقطط الجزئية). والأجناس كائنة في الأشياء، في حالة الكائنات الطبيعية (فبعد أن تُخلَق القطط تشتمل كل قطة منها على صفات القط). والأجناس تكون بعد الأشياء في أفكارنا (فبعد أن نشاهد عددًا من القطط، نلاحظ ما بينها من تشابُه، فنَصِل من ذلك إلى الفكرة العامة؛ «قط»). ومن الواضح أن هذه النظرة قد أُريدَ بها أن توفِّق بين النظريات المختلفة في هذا الموضوع.

وأمَّا ابن رشد (١١٢٦–١١٩٨م) فقد عاش في الطرف الآخر من طرفَي العالم الإسلامي؛ فكان هو في طرَف، وابن سينا في الطرَف الآخر. وُلد في قرطبة حيث كان أبوه وجدُّه قاضيين، وكان هو نفسه قاضيًا في إشبيلية أولًا، ثم في قرطبة. وبدأ بدراسة الدين والفقه، ثم الطب والرياضة والفلسفة. وقد أُوصيَ به لـ «الخليفة» أبي يعقوب يوسف، على أنه رجل قادر على تحليل مؤلفات أرسطو (ومع ذلك فالظاهر أنه لم يكن يعرف اليونانية)، فقرَّبه هذا الحاكم إليه. وفي سنة ١١٨٤م جعله طبيبه، لكن شاء سوء الحظ للطبيب أن يموت مريضه بعد ذلك بعامين، وجاء خَلَفه يعقوب المنصور، فلبث أحد عشر عامًا يواصل خطة أبيه في رعايته لابن رشد، لكنه فزع لمعارضة المتمسكين بأصول الدين لابن رشد، فجرَّده من منصبه، ثم نفاه إلى مكان صغير بالقرب من قرطبة أول الأمر، ثم إلى مراكش، وكانت تهمته أنه يرعى فلسفة الأقدمين على حساب الديانة الحق، وأصدر

[٣] أقرب عبارة لهذا المعنى عند ابن سينا — فيما نعرف — هي قوله: «القوة النظرية … تُصيِّر الصور الكلية مجردةً» (النجاة، ص٢٦٩). (المعرِّب)

المنصور مرسومًا يقول فيه إن الله قد أعدَّ نار الجحيم لأولئك الذين يحسبون العقل وحده قادرًا على بلوغ الحقيقة، وألقى في النار كل ما وجده من كتبٍ في المنطق والميتافيزيقا.[٤]

ولم يمضِ على ذلك إلا وقتٌ قصير حتى أخذت أرض المسلمين في إسبانيا تتقلص بنسبة كبيرة أمام غزوات المسيحيين؛ فانتهت الفلسفة الإسلامية في إسبانيا بابن رشد، وطغت على بقية العالم الإسلامي موجة من التعصب الجامد لأصول الدين، فانتهى بذلك التأمل الفكري.

ويحاول «أُوبَرْوِج Ueberweg» محاولة أقرب إلى الدعابة؛ أن يدافع عن ابن رشد ضد تهمة الخروج على مبادئ الدين، وهو أمر كان يَحسُن أن يُترَك الحكم فيه للمسلمين؛ يقول «أُوبَرْوِج» إنَّ المتصوفة يذهبون إلى أن كل آية من آيات القرآن لها سبع طبقات من التفسير، أو سبعون، أو سبعمائة، وأمَّا المعنى الحرفي للآية فيُقصَد به إلى العامة الجاهلة وحدها، ويظهر أن النتيجة التي تلزم عن ذلك هي استحالة أن تجيء تعاليم الفيلسوف متعارضة مع القرآن؛ لأنَّك لا بدَّ واجدٌ بين سبعمائة تفسير تفسيرًا واحدًا على الأقل، يلائم ما يذهب إليه الفيلسوف. على أن الجَهَلة في العالم الإسلامي قد عارضوا — فيما يبدو — كل بحث علمي يجاوز معرفة الكتاب المقدس؛ فمجاوزة الكتاب أمر خطير، حتى ولو لم يكن في المستطاع إثبات زندقة معيَّنة فيما يقوله الباحث؛ فقد كان من البعيد جدًّا أن يلقى رأي المتصوفة شيوعًا واسعًا بين عامة الناس، أعني رأيهم القائل بأن سواد الناس عليهم أن يفهموا القرآن بمعناه الحرفي، أمَّا الحكماء فلا حاجة بهم إلى ذلك.

عُني ابن رشد بإصلاح الشرح العربي لأرسطو، ذلك الشرح الذي كان قد تأثر خطأً بالأفلاطونية الجديدة؛ فخلع على أرسطو ذلك اللون من التبجيل الذي يخلعه الناس على مؤسس العقيدة الدينية، وهو تبجيل جاوز فيه القدر الذي خلعه ابن سينا نفسه على أرسطو. وهو يذهب إلى أن البرهنة على وجود الله ممكنة بالعقل وحده دون الوحي، وهو رأي أخذ به «توما الأكويني» كذلك. وأمَّا عن خلود الروح، فالظاهر أنه قد أخذ فيه برأي أرسطو أخذًا حرفيًّا، زاعمًا أن الروح ليست خالدة، أما العقل (ناوس) فخالد، لكن خلود العقل لا يحقق الخلود الشخصي للأفراد؛ وذلك لأن العقل شيء واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد الكثيرين الذين يتمثل فيهم. وطبيعي أن يتصدى الفلاسفة المسيحيون لمناهضة هذا الرأي.

---

[٤] يقال إن ابن رشد استعاد مكانته عند الحاكم قبل موته بأمد قصير.

فعلى الرغم من أن ابن رشد كان مؤمنًا، إلا أنه لم يكن متمسكًا بالقواعد الدينية تمسكًا جامدًا، وهو في ذلك شبيه بمعظم الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعدئذٍ؛ فقد كان هنالك مذهب يأخذ به رجال الدين الذين لم يتهاونوا قط في الاستمساك بأهداب الدين في أصوله، وهو معارضة الفلسفة كلها، باعتبارها وخيمةَ العواقبِ على العقيدة الدينية، وكان من هذا الفريق رجل يُدعى الغزالي، كتب كتابًا عنوانه «تهافت الفلاسفة»، يقول فيه إنه ما دام القرآن قد ذكر كل الحقيقة الضرورية، فلا حاجة بنا للتأمُّل الذي لا ينبني على الوحي، فردَّ عليه ابن رشد بكتاب أسماه «تهافت التهافت». وكان من أهم المبادئ الدينية التي نادى بها الغزالي في وجه الفلاسفة؛ مبدأ خلق العالم في الزمان من لا شيء، ومبدأ وجود صفات الله وجودًا حقيقيًّا، ومبدأ نشور الجسد. وأما ابن رشد فيعتبر الدين مشتملًا على حقيقة فلسفية صُبَّت في قالب رمزي، وهذا يَصدُق بصفة خاصة على الخلق، الذي يفسره بطريقة أرسطية مستخدمًا في ذلك قدرته الفلسفية.

وابن رشد أهم في الفلسفة المسيحية منه في الفلسفة الإسلامية؛ فهو في الفلسفة الإسلامية نهاية طريق مغلق، بَينا هو في الفلسفة المسيحية بداية الطريق؛ فقد ترجمه «ميخائيل سكوت Michael Scott» إلى اللاتينية في أوائل القرن الثالث عشر، وفي ذلك ما يثير دهشتنا، لأن تآليفه ترجع إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وكان تأثيره في أوروبا عظيمًا جدًّا، لا على الاسكولائيين وحدهم، بل كذلك على طائفة كبيرة من أحرار الفكر من غير المحترفين، أنكرَتْ خلود الروح، وأُطلق عليها اسم «أتباع ابن رشد». أمَّا المعجبون به بين الفلاسفة المحترفين فقد كانوا، بادئ ذي بدء، يتركزون بصفة خاصة في الفرنسسكيين وفي جامعة باريس، لكننا سنعود إلى هذا الموضوع في فصل تالٍ.

ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر؛ فرجال كابنِ سينا وابن رشد لا يزيدون في جوهرهم على شُراح. وإذا أطلقنا القول على وجه التعميم قلنا إن آراء الفلاسفة المصطبغين بقدر أوفر من الروح العلمية؛ مستمدة من أرسطو ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة، في المنطق والميتافيزيقا، وهي مستمدة من جالينوس في الطب، ومن مصادر يونانية وهندية في الرياضة والفلك، وكذلك ترى الفلسفة الدينية عند المتصوفة مزيجًا من العقائد الفارسية القديمة. وقد أبدى المؤلفون باللغة العربية بعض الأصالة في الرياضة والكيمياء، وأصالتهم في الكيمياء إنَّما جاءت نتيجة عرَضية لأبحاثهم في استخراج الذَّهب من المعادن الخسيسة؛ فقد كانت المدنية الإسلامية أيام مجدها تدعو إلى الإعجاب في الفنون وفي كثير من الأساليب الفنية، لكنها لم تبيِّن شيئًا من القدرة على التفكير التأملي

المستقل في الأمور النظرية؛ فأهميتها التي لا ينبغي أن يُقلَّل من شأنها هي أهمية الناقل، ذلك أن العصور المظلمة توسَّطت الطريق بين المدنية الأوروبية القديمة والحديثة، فجاء المسلمون والبيزنطيون، وعملوا — رغم عجزهم في النشاط العقلي الضروري للابتكار — على صيانة جهاز المدنية، وهو التعليم والكتب والفراغ الذي يُقضَى في تحصيل العلوم، وحفَّز المسلمون والبيزنطيون كلاهما بلاد الغرب على النهوض بعد أن زالت عنها غمرة البرابرة، وكان حفز المسلمين إياها متركزًا أغلبه في القرن الثالث عشر، وحفز البيزنطيين لها متركزًا معظمه في القرن الخامس عشر، على أن الحافز في كلتا الحالين أنتج فكرًا جديدًا أفضل من أي فكر أنتجه النَّقَلة أنفسهم؛ فأنتج حافز المسلمين الفلسفةَ الاسكولائية، وأنتج حافز البيزنطيين النهضةَ (التي كان لها أيضًا أسباب أخرى غير ذلك).

وكان اليهود حلقة اتصال مفيدة بين مسلمي إسبانيا والمسيحيين؛ فقد كان في إسبانيا عدد كبير من اليهود، ظلوا بها حين عاد المسيحيون إلى فتحها من جديد، ولما كانوا يعرفون العربية، ثم اقتضتهم الضرورة كذلك أن يعرفوا لغة المسيحيين؛ كان في مستطاعهم القيام بترجمة المؤلفات العربية. وكذلك نشأ عامل آخر عَمِل على دمج اليهود بالمسلمين، وذلك حين اضطهد المسلمون أشياعَ أرسطو في القرن الثالث عشر، مما أدى بالفلاسفة المسلمين في إسبانيا أن يلوذوا باليهود فرارًا، خصوصًا في إقليم بروفانس.

وظهر بين اليهود الإسبانيين فيلسوف واحد ذو أهمية، وهو ابن ميمون، الذي وُلد في قرطبة سنة ١١٣٥م، لكنه قصد إلى القاهرة في سن الثلاثين، حيث أقام بقية حياته. وكتب ما كتبه بالعربية، لكنه نُقل فورًا إلى العبرية، ثم لم تمضِ بعد موته بضع عشرات من السنين حتى تُرجم إلى اللاتينية، وربما تم ذلك استجابة لطلب الإمبراطور فردريك الثاني. ومن كتبه كتاب عنوانه «دليل الحائرين»، وجَّهه إلى الفلاسفة الذين أضاعوا إيمانهم، والغاية المقصودة منه هي التوفيق بين أرسطو وبين اللاهوت اليهودي؛ فإذا كان أرسطو هو الحجة في العالم الذي يقع أسفل القمر، فإن الوحي هو المرجع في العالم السماوي، على أن الفلسفة والوحي يلتقيان معًا في معرفة الله، والبحث عن الحقيقة واجب ديني. وهو يرفض التنجيم. ويرى ألا تؤخذ الأسفار الخمسة الأولى من التوراة بمعناها الحرفي، فإذا ما تضارب المعنى الحرفي مع العقل، وجب أن نلتمس تأويلًا رمزيًّا. وهو يعارض رأي أرسطو في الخلق؛ فيذهب إلى أن الله لم يخلق الصورة وحدها، بل خلق كذلك المادة من لا شيء. وهو يلخِّص محاورة «طماوس» (التي قرأها في الترجمة العربية) مفضِّلًا إياها في بعض النقط على أرسطو. وعنده أن جوهر الله لا تلمُّ به المعرفة؛ لأنه فوق كل

أنواع الكمال التي يوصف بها موصوف. ولقد عدَّه اليهود زنديقًا، وأسرفوا في ذلك إلى الحد الذي جعلهم يَستعْدون عليه سلطاتِ الكنيسة المسيحية. ويظن البعض أن سبينوزا قد تأثَّر به، غير أن ذلك موضع لشكٍّ كبير.

الفصل الحادي عشر

القرن الثاني عشر

يهمنا بصفة خاصة أربعة وجوه من القرن الثاني عشر، هي:

(١) الصراع المستمر بين الإمبراطورية والبابوية.
(٢) نشأة المدن اللمباردية.
(٣) الحروب الصليبية.
(٤) نمو الفلسفة الاسكولائية.

وهذه الوجوه الأربعة كلها لم تزل قائمةً في القرن التالي؛ أمَّا الحروب الصليبية فقد بلغت ختامها المشين بخطوات تدريجية، وأمَّا الحركات الثلاث الأخرى، فتراها قد بلغت في القرن الثالث عشر ذروة طريق لم يكن في القرن الثاني عشر قد تجاوز مرحلته الانتقالية؛ إذ حدث في القرن الثالث عشر أن ظفر البابا بنصر محقَّق على الإمبراطور، وحصلت المدن اللمباردية على استقلال آمن، ووصلت الفلسفة الاسكولائية أعلى ذُراها، على أن هذه كلها كانت نتائج لِما كان القرن الثاني عشر قد مهَّد له وسائل الإعداد.

وليست الحركة الأولى من هذه الحركات الأربع وحدها، بل كانت الحركات الثلاث الأخرى كذلك، كلها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بازدياد القوة البابوية والكنسيَّة؛ فقد كان البابا في تحالف مع المدن اللمباردية على الإمبراطور، وافتتح البابا «إربان الثاني» أولى حملات الحروب الصليبية، كما كان البابوات الذين جاءوا بعده أقوى مُعين للحملات الأخيرة من الحروب الصليبية، كذلك كان الفلاسفة الاسكولائيون جميعًا من رجال الدين، وحرصت مجالس الكنائس على أن تمسك بهؤلاء الفلاسفة حتى لا يجاوزوا حدود الدين الأصيل، فإذا ما ضلوا سبيلهم أرجعوهم إلى حظيرة الطاعة. ولا شكَّ أن إحساسهم بالنصر السياسي الذي ظفرت به الكنيسة، والذي شعروا بأنفسهم شركاء فيه؛ قد حفَّز فيهم أصالة التفكير العقلي.

إنَّ من بين الغرائب التي تقال عن العصور الوسطى؛ أنَّها كانت مبتكِرة مبدِعة دون أن تعلم أنها كذلك؛ فكل الطوائف عندئذٍ كانت تبرر سياساتها بحُجج قديمة عتيقة؛ فالإمبراطور قد استند — في ألمانيا — إلى المبادئ الإقطاعية التي سادت عهد شارلمان، واستند — في إيطاليا — إلى القانون الروماني وسلطة الأباطرة الأقدمين، وعادت المدن اللمباردية إلى ما هو أبعد من ذلك في القِدَم؛ إذ عادت إلى أنظمة روما الجمهورية، واستند حزب البابويَّة في مطالبه إلى «هبة قنسطنطين» المزوَّرة من جهة، وإلى العلاقات بين شاءول وصموئيل كما وردت في «العهد القديم» من جهة أخرى، واعتمد الاسكولائيون إمَّا على الكتاب المقدَّس، وإمَّا على الفلسفة كما تتمثَّل في أفلاطون أولًا، ثم في أرسطو ثانيًا. وحيثما كانوا مبتكرين حاولوا إخفاء ابتكارهم، وكانت الحروب الصليبية محاولة يُراد بها إرجاع الأمور إلى ما كانت عليه قبل ظهور الإسلام.

لكننا لا ينبغي أن ننخدع بهذه الرجعيَّة الظاهرة؛ فهي لم تكن رجعيَّة تطابق الوقائع إلا في حالة الإمبراطور؛ فالنظام الإقطاعي كان في مرحلة التدهور وبخاصة في إيطاليا، ولم تكن الإمبراطورية الرومانية إلا ذكرى؛ ولذلك هُزم الإمبراطور. وأمَّا مدن شمالي إيطاليا، فبينما كانت تبدي شبهًا قويًّا في مراحل تطورها الأخيرة بمدن اليونان القديمة، إلَّا أنَّها كانت تكرر الصورة نفسها لا عن تقليد، بل نتيجة لتشابه الظروف، وأعني بذلك وجود مجتمعات صغيرة غنية جمهورية تجارية عالية المدنية، تحيط بها مَلكيات ذات مستوًى أحطَّ من الثقافة، وكذلك ترى الاسكولائيين رغم تبجيلهم لأرسطو قد أبدَوا من ضروب الابتكار ما لم يُبدِه أي فيلسوف من العرب، بل قُل أكثر من أي فيلسوف منذ أفلوطين، أو منذ أوغسطين على أقل تقدير. وإنَّك لتصادف في عالَم السياسة أيضًا ما صادفته في عالَم الفكر من أصالة ممتازة.

صراع الإمبراطورية والبابوية

يتركَّز التاريخ الأوروبي منذ عهد «جريجوري السابع» حتى منتصف القرن الثالث عشر؛ حول الصراع في سبيل السلطان، بين «الكنيسة» من جهة، والملوك العلمانيين من جهة أخرى، وأقصد بهؤلاء أولًا الإمبراطور، وكذلك ملوك فرنسا وإنجلترا في مناسبات مختلفة. وكانت بابوية «جريجوري» قد انتهت بكارثة في ظاهر الأمر، غير أن سياسته قد استؤنفت بشيء من التعديل، على يدَي «إربان الثاني» (١٠٨٨–١٠٩٩م)، الذي أعاد إصدار الأوامر التي تَحرِم غير رجال الدين من تنصيب الأساقفة، وأراد للانتخابات الأسقفية أن تتم

حرة من رجال الدين والشعب (وبالطبع كان المفروض في القسط الذي يناله الشعب في الانتخابات أن يكون صوريًّا خالصًا)، ومع ذلك، فمن الناحية العملية لم يناهض تعيينات السلطات العلمانية إذ رآها قائمةً على أساس سليم.

ولم يكن «إربان» بادئ ذي بدء آمنًا إلا في الأراضي النورماندية، لكن حدث في سنة ١٠٩٣م أن شقَّ «كنراد» بن هنري الرابع عصا الطاعة على أبيه، وتحالف مع البابا في غزو شمالي إيطاليا، حيث وقفت «عصبة لمبارد» — وهي تحالف من المدن، وعلى رأسها مدينة ميلان — إلى جانب البابا. وفي سنة ١٠٩٤م سار «إربان» في موكب الظفَر خلال شمالي إيطاليا وفرنسا؛ إذ انتصر على «فليب» ملك فرنسا، الذي رغب في طلاق زوجته، فأخرجه البابا من الكنيسة، لكنَّه عاد فخضع. وفي «مجمع كليرمونت» سنة ١٠٩٥م، أعلن «إربان» الحرب الصليبية الأولى، التي أحدثت موجة من الحماسة الدينية، فأدَّت إلى ازدياد سلطة البابا، كما أدَّت كذلك إلى مذابح فظيعة أطاحت بجماعات اليهود. وقضى «إربان» آخر سنة من حياته آمنًا في روما، وهي البلد الذي قلَّما يكون فيه البابوات آمنين.

وجاء البابا التالي «باسكال الثاني» من «كلوني» مثل «إربان»، ومضى في بذل الجهود في مسألة تنصيب الأساقفة، وأصاب النجاح في فرنسا وإنجلترا، غير أنه بعد موت «هنري الرابع» سنة ١١٠٦م، تغلَّب الإمبراطور الذي تلاه، وهو «هنري الخامس»، على البابا، الذي لم يكن رجلًا من رجال الدنيا، فسمح لجانب القداسة فيه أن يرجح على جانب الحس السياسي. واقترح البابا أن يكون للإمبراطور حق تنصيب الأساقفة، على أن يتنازل الأساقفة ورؤساء الأديرة مقابل ذلك عن أملاكهم الدنيوية، وتظاهر الإمبراطور بالقبول، لكن هذا التوفيق المقترَح لم يكد يُعلَن حتى ثارت ثائرة رجال الكنيسة على البابا، فانتهز الإمبراطور هذه الفرصة، وكان عندئذٍ في روما، وقبض على البابا، الذي استسلم للوعيد، وسلَّم في مشكلة تنصيب الأساقفة، وتوَّج هنري الخامس، لكنَّه حدث بعد أحد عشر عامًا أن تمت «اتفاقية ورمز» سنة ١١٢٢م، وبمُقتضاها أرغَم البابا «كالكستس الثاني» «هنري الخامس» على التنازل عن حق التنصيب، وحق الرقابة على الانتخابات الأسقفية في برجندي وفي إيطاليا.

وإلى هنا كانت النتيجة الختامية للمعركة هي أن البابا — الذي كان فيما مضى خاضعًا لـ «هنري الثالث» — قد أصبح مع الإمبراطور على قدم المساواة، وفي الوقت نفسه زاد استقلال سلطانه في «الكنيسة» التي حكمها بمعونة مندوبين عنه؛ فعملت هذه الزيادة في القوة البابوية على تقليل الأهمية النسبيَّة للأساقفة، وأصبحت الانتخابات البابويَّة الآن

حرة من رقابة غير رجال الدين، وبات رجال الكنيسة على وجه الإجمال أكثر فضيلة مما كانوا عليه قبل حركة الإصلاح.

نشأة المدن اللمباردية

وكانت المرحلة الثانية مرتبطةً بالإمبراطور «فردريك بارباروسا» (١١٥٢–١١٩٠م)، وهو رجل قادر نشيط، يحقق النجاح في أي مشروع يكون النجاح فيه في حدود المستطاع. وكان رجلًا مثقفًا يقرأ اللاتينية متمتعًا بما يقرأ، ولو أنه يتكلمها في مشقة، وكان عريض الثقافة الكلاسيكية، ومعجبًا بالقانون الروماني، ورأى نفسه وارثًا للأباطرة الرومانيين، وتعلقت آماله بالحصول على سلطانهم، غير أنه باعتباره ألمانيًّا لم يكن محببًا إلى نفوس الإيطاليين؛ فبينما كانت المدن اللمباردية راغبة في الاعتراف بسيادته الصورية، نهضت تعارضه حين أراد التدخل في شئونها، اللهم إلا المدن التي أَوجسَتْ خِيفةً من ميلان، فطلبت حماية «فردريك» من عدوانها. واستمرت في ميلان حركة «باتارين»، وامتزجت بميل إلى الديمقراطية يقلُّ حينًا ويزيد حينًا، وقامت معظم المدن في شمالي إيطاليا — وليس كلها — تناصر ميلان وتحالفها، في موقف واحدٍ ضد الإمبراطور.

وبعد اعتلاء «بارباروسا» العرش بعامين ظهر بمنصب البابوية «هادريان الرابع»، وهو إنجليزي قوي الحيوية، كان يقوم بالتبشير في النرويج، فكان بادئ ذي بدء على حُسن تفاهم مع «بارباروسا»؛ لأن اشتراكهما في عدو واحد قد سوَّى ما بينهما من خلاف؛ ذلك أن مدينة روما طالبت باستقلالها عنهما معًا، واستعانت في جهادها بزنديق قديس، هو «آرنلد البريشي»،[١] وكانت زندقته ذات خطر بالغ؛ إذ ذهب إلى أن رجال الكنيسة الذين يملكون الضِّياع، والأساقفة الذين يملكون الإقطاعيات، والرهبان الذين يملكون الأملاك الخاصة يستحيل خلاصهم؛ وإنَّما أخذ بهذا الرأي لأنه اعتقد أن رجال الكنيسة لا بد لهم أن يُكرِّسوا أنفسهم كاملة للأمور الروحانية. ولم يشكَّ شاكٌّ في زهده الصادر عن طويَّة خالصة، لكنه عُد شريرًا على أساس زندقته، فقال «القديس برنارد»، الذي عارضه معارضة شديدة، ما يأتي: «إنه لا يأكل ولا يشرب، لكنه كالشيطان يجوع ويظمأ طالبًا دماء النفوس.» وكان سلف «هادريان» في البابوية قد كتب إلى «بارباروسا» يشكو إليه من

[١] قيل عنه إنَّه تلميذ لـ «أبيلار»، لكن ذلك مشكوك في صحته.

«آرنلد» أنه يؤيد الحزب الشعبي الذي أراد أن ينتخب مائة عضو في الشيوخ، وقنصلَين، وأن يكون له إمبراطور خاص به، فطبيعي أن يشعر «فردريك»، الذي كان في طريقه إلى إيطاليا، بأن سمعته قد نِيل منها. وكانت مطالبة الرومانيين بالحرية الجماعية — وهي المطالبة التي أيَّدها «آرنلد» — قد أدَّت إلى شغب بين الناس قُتل فيه أحد الكرادلة؛ فما عَتَّم «هادريان» — الذي تم انتخابه للبابوية منذ قريب — أن أعلن روما بلدًا محرمًا؛ وكان ذلك خلال «الأسبوع المقدس»، فسادت الخرافات في نفوس الرومانيين، وخضعوا للبابا، ووعدوا بنفي «آرنلد»، الذي اختفى، لكن جنود الإمبراطور قبضوا عليه، وأُحرق، وقُذف برماد جسده في نهر «تيبر» خشيةَ أن يحتفظ به الناس أثرًا مقدسًا. وانقضت مدة لم يُتوَّج فيها «فردريك» إمبراطورًا، بسبب نفوره من أن يمسك للبابا لجام جواده وموضع قدمه من السرج حين يترجَّل عن صهوته. ثم توجَّه البابا سنة ١١٥٥م وسط مظاهر من سخط الشعب، الذي لم تُقمَع ثائرته إلا بمذبحة كبرى.

أما وقد تخلَّصوا من الرجل النزيه، فلم يعد ثمَّة ما يعوق الساسة العمليين من استئناف تنازعهم.

فما إن عقد البابا صلحًا مع النورمانديين حتى غامر سنة ١١٥٧م بالخروج على تحالفه مع الإمبراطور، ولبثت الحرب قائمةً، توشك ألا تنقطع مدى عشرين عامًا، بين الإمبراطور من جانب، والبابا ومعه المدن اللمباردية من جانب آخر، وكانت كثرة النورمانديين تناصر البابا، غير أن معظم القتال مع الإمبراطور قامت به «عصبة لمبارديا»، التي كانت تتحدث عن «الحرية»، وتستلهم الشعور الشعبي العميق، وحاصر الإمبراطور عدة مدن، حتى لقد تمكَّن سنة ١١٦٢م من الاستيلاء على ميلان التي دكَّها دكًّا، وأرغم أهلها أن يلتمسوا لأنفسهم مُقامًا في غيرها من البلاد. غير أنه ما مضت سنوات خمس حتى أعادت «العصبة» بناء ميلان، فعاد إليها سكانها الأولون، وفي السنة نفسها اعتمد الإمبراطور على بابا آخر[٢] نُصِّب منافسًا للبابا القائم، واستصحبه إلى روما بجيش عظيم، وفرَّ البابا، وبدا كأنما أصبح نجاحه أمرًا عسيرًا، لكن الوباء تفشَّى في جيش «فردريك»،

[٢] كان هناك بابا منافس في معظم الأحيان إذ ذاك، فلما مات هادريان الرابع، طالب بالبابوية رجلان، هما إسكندر الثالث وفكتور الرابع، وأخذا يتجاذبان فيما بينهما عباءتها، ولما فشل فكتور الرابع (وكان هو البابا المعارض) في اختطاف العباءة، حصل من أعوانه على بديل لها، كان قد أمر بإعدادها، لكنه في عجلته لبسها مقلوبة بطنًا لظهر.

وعاد إلى ألمانيا وحده هاربًا. وعلى الرغم من أن صقلية، وكذلك الإمبراطور اليوناني، قد انحازا إلى جانب «عصبة لمبارديا»؛ فقد حاول «بارباروسا» محاولة أخرى، انتهت بهزيمته في معركة «لِنْيانو» سنة ١١٧٦م، واضطُر بعدئذٍ إلى عقد السِّلم، مسلِّمًا للمدن بكل مقومات حريتها، على أن شروط الصلح لم تُفِد نصرًا كاملًا لا للإمبراطور ولا للبابا في النزاع القائم بينهما.

وكانت خاتمة «بارباروسا» ظاهرية، إذ إنَّه سنة ١١٨٩م ذهب في الحرب الصليبية الثالثة، ومات في السنة التالية.

كانت نشأة المدن الحرة هي التي تبيَّن أن لها أعظم الأهمية في النهاية، بالنسبة إلى هذا الجهاد الطويل؛ فقد كانت سلطة الإمبراطور مرتبطة بالنظام الإقطاعي المتداعي، وسلطة البابا على الرغم من أنها كانت لم تزل في ازدياد، إلا أنها كانت معتمدة إلى حد كبير على حاجة العالم إليه ليقف مناهضًا للإمبراطور؛ ولذلك فقد أخذ ينهار حين لم تَعُد الإمبراطورية خطرًا يُخاف بأسه. أما سلطة المدن فقد كانت مستحدثة جاءت نتيجة لتطور اقتصادي، ومصدرًا لهيئات سياسية جديدة. ولم يمضِ طويل وقت على المدن الإيطالية حتى طوَّرت لونًا من الثقافة غير الدينية، ولو أنَّ ذلك التطور لم تظهر آثاره في القرن الثاني عشر، وبلغ هذا اللون الجديد من الثقافة أسمى ذُراه في الأدب والفن والعلم، وإنَّما تمكنتْ من أداء هذا كله بمقاومتها الموفَّقة لـ «بارباروسا».

كانت المدن الكبرى كلها في شمالي إيطاليا تعتمد في حياتها على التجارة، وقد عملت الظروف الأكثر استقرارًا في القرن الثاني عشر على أن يزداد التجار ثراء عن ذي قبل، ولم تُضطر المدن البحرية؛ البندقية وجنوا وبيزا إلى المقاتلة في سبيل حريتها؛ ولذلك كانت أقل عداوة للإمبراطورية من المدن القائمة على سفح الألب، وهي المدن التي كانت تهمُّه؛ لأنها الطرق المؤدية إلى إيطاليا؛ ومن أجل هذا كانت ميلان أهم المدن الإيطالية في ذلك العصر، وأجدرها بالنظر.

كان أهل ميلان حتى عهد هنري الثالث يُرضيهم عادة أن يتبعوا رئيس أساقفتهم، لكن حركة «باتارين» التي ذكرناها في فصل سابق قد غيرت هذا؛ فرئيس الأساقفة كان يناصر طبقة الأشراف، بينما قامت حركة شعبية قوية تناهضه وتناهض الأشراف معًا؛ ونتج عن ذلك بدايات للديمقراطية. ونشأ دستور، كان حكام المدينة بمقتضاه ينتخبهم أهل المدينة. وظهرت في كثير من المدن الشمالية — وبخاصة في بولونيا — طبقة متبحِّرة في العلم من رجال القانون العلمانيين، كانت عليمة بالقانون الروماني، أضف إلى ذلك أن

الطبقة الغنية من غير رجال الدين؛ كانت أكثر جدًّا في درجة ثقافتها من طبقة الأشراف الإقطاعيين فيما يقع شمالي جبال الألب. وعلى الرغم أن المدن التجارية الغنية قد ناصرت البابا على الإمبراطور، فإنها لم تكن تنظر إلى الأمور نظرة دينية، نعم إنَّ كثيرًا منها اصطنع ألوانًا من الزندقة كزندقة «التزمُّت الديني»، كما فعل التجار في إنجلترا وهولندا بعد حركة الإصلاح الديني، وقد كان ذلك إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إلا أنَّها مالت فيما بعد نحو أن تكون حرة التفكير، تتعصب للكنيسة بمجرد الكلام، وتخلو من كل ورعٍ بمعناه الحقيقي. وكان «دانتي» آخر رجل من النمط القديم، و«بوكاتشيو» أول رجل من النمط الجديد.

الحروب الصليبية

ليست تعنينا الحروب الصليبية هنا باعتبارها حروبًا، لكن لها أهمية خاصة فيما يتصل بالثقافة؛ فقد كان طبيعيًّا من البابوية أن تتزعم حركة الحروب الصليبية من حيث تحريكها في النفوس؛ لأن هدفها ديني (في الظاهر على الأقل)، وهكذا ازدادت قوة البابوية بالدعاوة للحرب، وبما استثير في أنفس الناس من حماسة دينية. ونتيجة هامة أخرى لتلك الحروب، هي ذبْح عدد كبير من اليهود، ومن لم يُذبح منهم كان في الغالب يُجرَّد من أملاكه، ويُرغَم على التنصُّر إرغامًا؛ ففي زمن الحرب الصليبية الأولى، كان هنالك اغتيالات لليهود في ألمانيا على نطاق واسع، وحدث ذلك نفسه في إنجلترا في زمن الحرب الصليبية الثالثة، عند اعتلاء «ريتشارد قلب الأسد» العرش. وكانت يورك — حيث بدأ أول إمبراطور مسيحي عهده في الحكم — مشهدًا للفظائع التي تقع على نطاق واسع ضد اليهود، فترتاع لها النفوس على نحو منقطع النظير. وقد كان لليهود قبل الحروب الصليبية ما يكاد يكون احتكارًا للتجارة في البضائع الشرقية خلال أوروبا كلها. أمَّا بعد الحروب الصليبية، فقد تحولت هذه التجارة تحولًا كبيرًا إلى أيدي المسيحيين؛ نتيجة لاضطهاد اليهود.

وكذلك كان للحروب الصليبية نتيجة أخرى من نوع مختلف عن النتيجتين السابقتين كل الاختلاف، وهي تشجيعها الاتصال الأدبي مع القسطنطينية؛ فنتج عن هذا الاتصال إبان القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، ترجماتٌ كثيرة من اليونانية إلى اللاتينية، فلئن كان هناك من قبل تجارة كثيرة لم تنقطع أسبابها من القسطنطينية، وبخاصة مع أهل البندقية، إلا أن التجار الإيطاليين لم يُعنوا قط بدراسة الآداب اليونانية القديمة، فشأنهم في ذلك شأن التجار الإنجليز أو الأمريكان في شنغهاي، لم يُعنوا أبدًا

بالآداب الصينية (يُلاحَظ أن ما تعلمه أوروبا عن الأدب الصيني مستمدٌّ أساسًا من المبشِّرين).

نمو الفلسفة الاسكولائية

تبدأ الاسكولائية، بمعنى الكلمة الضيق، في أوائل القرن الثاني عشر، وهي تتميز — باعتبارها مدرسة فلسفيَّة — بمميزات معينة محددة؛ فأولًا: حصرت نفسها في حدود ما يظنُّه المؤلف متمشيًا مع أصول الدين الصحيح، فإذا ما هاجم مجلس ديني آراءه رأيته في الأغلب ميالًا إلى التراجع فيها، ولا ينبغي أن نعزو هذا إلى الجُبن وحده؛ إذ هو شبيه بخضوع القاضي لقرار محكمة الاستئناف. وثانيًا: كان أرسطو — في حدود الدين الصحيح — يزداد رجحانًا على أنه حجة عُليا؛ وذلك لأنهم أخذوا يزدادون به علمًا إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولم يعد أفلاطون يحتل عندهم المكانة الأولى. والثالث: هو العقيدة القوية في «الديالكتيك» وفي التدليل القياسي؛ فالمزاج العام للاسكولائيين مزاج يهتم بالدقة في التفصيلات والمنازعة فيها، أكثر من اهتمامه بالغموض التصوفي. ورابعًا: ازدادت مشكلة الكليات أهميةً، حين وجدوا أن أرسطو وأفلاطون لا يتفقان على الرأي فيها، على أنه من الخطأ أن نظن بأن مشكلة الكليات كانت هي المهمة الرئيسية التي عُني بها الفلاسفة في تلك الفترة من الزمن.

كان القرن الثاني عشر — في هذا الأمر وفي أمور أخرى — يمهِّد السبيل للقرن الثالث عشر الذي تنتمي له أعظم الأسماء، ومع ذلك فالرجال الأولون لهم أهمية الرائدين الذين شقوا الطريق؛ فكنت ترى عندئذٍ ثقة عقلية جديدة، كما ترى — على الرغم من احترامهم لأرسطو — تدريبًا حرًّا قويًّا للعقل، حينما وجدوا أن القواعد الجامدة لا تجعل التأمل الفكري مصدرًا للخطر. وعيوب الطريقة الاسكولائيَّة هي العيوب التي لا مندوحة عن حدوثها نتيجة للاهتمام الزائد بـ «الديالكتيك»، وهذه العيوب هي: عدم الاهتمام بالحوادث الواقعة وبالعلم. والإيمان بالتدليل العقلي في الأمور التي لا يفصل فيها غير المشاهدة. والوقوف أطول مما ينبغي عند الفوارق والدقائق اللفظيَّة. وقد انتهزنا فرصة سابقة فذكرنا هذه العيوب بالنسبة لأفلاطون، غير أنها عند الاسكولائيين أكثر تطرفًا منها عند أفلاطون.

وأول فيلسوف يمكن اعتباره اسكولائيًّا بالمعنى الدقيق، هو «روسلان»، ولسنا نعلم عنه شيئًا كثيرًا؛ فقد وُلد في «كومبين» حوالي ١٠٥٠م، وتعلَّم في «لوش» ببريطانيا، حيث

تتلمذ عليه «أبلار»، واتُّهم بالزندقة أمام مجمع انعقد في «ريمز» سنة ١٠٩٢م، وتراجع عن أقواله خوفًا من رجمه بالحجارة بأيدي رجال الكنيسة، الذين كانوا يتعطشون لمثل هذا الاعتداء، وفرَّ إلى إنجلترا، لكنه هناك بلغ من التهور حدًّا أباح له أن يهاجم «القديس أنسلم»، وفرَّ هذه المرة إلى روما، حيث تودد إلى «الكنيسة». وقد اختفى من وجه التاريخ حوالي ١١٢٠م، وتاريخ وفاته ضَرْب من التخمين الخالص.

ولم يبقَ لدينا من كتابات «روسلان» إلا خطاب أرسله إلى «أبلار» في مسألة «الثالوث»، وهو في هذا الخطاب يُصغِّر من شأن «أبلار» ويسخر من خَصْيه، حتى لترى «أوبَرْوِج Ueberweg»، الذي قلَّما عن شعوره، مضطرًّا أن يقول إنه لم يكن في أغلب الظن رجلًا ظريفًا. وباستثناء هذا الخطاب، نعتمد في العلم بآراء «روسلان» قبل كل شيء على المناظرات الكتابية بين «أنسلم» و«أبلار»؛ فبناء على ما يقوله «أنسلم» ذهب «روسلان» إلى أن الكليات هي مجرد «أنفاس الصوت»، فلو أخذنا هذه العبارة حرفيًّا، كان رأيه هو أن الكليات حادث جسدي، يحدث حين ننطق بكلمة، لكنه يتعذر علينا أن نفرض بأن «روسلان» قد ذهب إلى رأي فيه كل هذا الحمق. ويقول «أنسلم» إن «روسلان» من رأيه أن كلمة إنسان لا تدل على وحدة، بل هي مجرد اسم مشترك. ولما كان «أنسلم» أفلاطونيًّا صميمًا، فقد عزا هذا الرأي لـ «روسلان» على اعتبار أن هذا الأخير لا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لما هو محسوس، والظاهر أنه قد ذهب بصفة عامة إلى أن الكل الذي يحتوي على أجزاء؛ ليس له وجود حقيقي إلى جانب وجود أجزائه، وأن اسمه مجرد لفظة؛ إذ الوجود الحقيقي هو للأجزاء وحدها. وقد كان ينبغي لهذا الرأي أن ينتهي به — وربما انتهى به فعلًا — إلى فلسفة ذرِّية متطرفة، وعلى كل حال فقد أدَّى به إلى مشاكل في مسألة «الثالوث»؛ إذ اعتبر أن «الأشخاص الثلاثة» عناصر ثلاثة متميزة بعضها عن بعض، وليس سوى الاستعمال اللفظي هو الذي يمنعنا من القول بأن ثمة «آلهة ثلاثة». والبديل الآخر لهذا الرأي — وهو البديل الذي لا يقبله — هو، على حد رأيه، أن نقول إن التجسيد ليس لـ «الابن» وحده، بل كذلك لـ «الأب» و«الروح القدس»، غير أنه سحب كل هذا التفكير لدى مجمع ريمز سنة ١٠٩٢م، بالقدر الذي قيل إنه يحتوي على زندقة، ويستحيل علينا أن نعلم علم اليقين ماذا ارتأى في موضوع الكليات، غير أنه من الواضح أنه كان على الأقل أقرب إلى أن يكون من فريق الاسميين في هذا الموضوع.

وكان تلميذه «أبلار» (وتُكتب بالإفرنجية إمَّا Abelard أو Abailard) أقرب منه وأبرع. وُلد بالقرب من «نانت» سنة ١٠٧٩م، وكان تلميذًا لـ «وليم شامبو» (وهو واقعي)

في باريس، ثم أصبح معلمًا في المدرسة الكاتدرائية بباريس، حيث ناهض آراء «وليم» واضطره إلى تعديلها. وبعد أن قضى فترة خصَّصها لدراسة اللاهوت تحت إشراف «أنسلم اللاووني» (وهو غير أنسلم كبير الأساقفة). عاد إلى باريس سنة ١١١٣م، واكتسب سمعة نادرة باعتباره معلمًا، وعندئذٍ أحبَّ «هلواز» ابنة أخت «الكاهن فولبيرت»، فأمر الكاهن بخَصْيه، وألزمه كما ألزم «هلواز» أن ينسحبا من العالم، أمَّا هو فيلجأ إلى دير «القديس دنيس»، وأمَّا هي فإلى دير للراهبات في «أرجنتيل». ويقول عالم ألماني يُدعى «شمبدلر» إن الرسائل المشهورة التي تبادلاها؛ قد خلقها «أبلار» خلقًا بخياله الأدبي، وليس في وسعي أن أحكم على صدق هذه النظرية، غير أني أقول إن شخصية «أبلار» ليس فيها ما يجعل هذه النظرية مستحيلة؛ فقد كان دائمًا مغرورًا مجادلًا مزدريًا لغيره، وأضاف إلى هذه الصفات بعد أن حلَّت به كارثة صفتَي الغضب والذلة. وخطابات «هلواز» تنم عن إخلاص أعمق مما تنم عليه رسائله هو، وليس بعيدًا أن يكون قد أنشأ رسائله لتكون بلسمًا لكبريائه الجريح.

ولم يزل معلمًا ناجحًا نجاحًا عظيمًا حتى وهو في عزلته، فقد أحبَّ الشبابُ براعته ومهارته الجدلية، وعدم تبجيله لمعلميهم الأقدمين. وأمَّا الرجال المتقدمون في السنِّ فقد أحسوا نحوه بكراهية تقابِل حبَّ الشُّبان له. وفي سنة ١١٢١م وُجِّهت إليه في «سواسون» تهمة كتاب عن الثالوث خارج على أصول الدين، ولما استسلم استسلامًا أرضى ذوي الأمر؛ جعلوه رئيسًا لدير «القديس جلداس» في بريطانيا، حيث وجد الرهبانَ أجلافًا متوحشين. وبعد أن قضى أربع سنوات تعِسة في هذا المنفى، عاد إلى مكان فيه مدنيَّة بالنسبة إلى ما كان فيه من قبل. وتاريخه بعد ذلك يكتنفه الغموض، فلا نعلم إلا أنه مضى في حرفة التعليم موفَّقًا فيها أعظم التوفيق، وذلك بناءً على ما يقوله «يوحنَّا السالسبري». وفي سنة ١١٤١م وُجِّهت إليه تهمة أخرى في حادثة «القديس برنار»، وكان اتهامه هذه المرة في «سانس»، فاعتزل في «كاوني»، ومات في السنة التالية.

وأشهر كتاب لـ «أبلار» هو كتاب «نعم ولا» (Sic et non)، الذي أنشأه في عامَي ١١٢١–١١٢٢م؛ فهو في هذا الكتاب يقدم مناقشات جدلية تؤيد وتعارض عددًا كبيرًا من المسائل، ولم يحاول في أغلب هذه الحالات أن يصل في المسألة المبحوثة إلى نتيجة حاسمة؛ فواضح أنه يحب الجدل لذاته، ويعدُّه أداة نافعة لإرهاف القوى العقلية. وكان للكتاب أثر عميق في إيقاظ الناس من نعاسهم تحت معتقداتهم الجامدة؛ فرأيُ «أبلار» القائل بأنَّ الديالكتيك (بغض النظر عن الكتاب المقدس) هو الطريق الوحيد إلى الحقيقة، قد كان

له في زمانه أثر مفيد في تخليص الناس من تلوُّن أفكارهم بلون التعصب، وفي تشجيع استخدام العقل استخدامًا جريئًا. نقول ذلك عنه، على الرغم من أننا نعتقد أنه رأي لا يمكن لفيلسوف تجريبي أن يقبله، وهو يقول أنْ لا شيء — فما عدا الكتاب المقدس — صوابه لا يقبل الخطأ، فـ «الرسل» و«الآباء» أنفسهم معرَّضون للخطأ.

وكان تقديره للمنطق مبالغًا فيه، من وجهة النظر الحديثة؛ وذلك لأنه اعتبره العلم المسيحي الذي لا علم سواه إطلاقًا. واستغل اشتقاق كلمة Looic (منطق) من كلمة Logos (الكلمة)؛ ففي إنجيل القديس يوحنَّا قد وردَ: «في البداية كانت الكلمة»، وذلك — في رأيه — برهان على عظمة المنطق.

وأهميته الكبرى هي في المنطق ونظرية المعرفة. وفلسفته تحليل نقدي لغوي إلى حد كبير، ورأيه في الكليات — وأعني بالكليِّ ما يمكن حمله على أشياء كثيرة مختلفة — هو أننا لا نحمل (من المحمول في المنطق) شيئًا، إنما نحمل لفظًا، وهو بهذا القول من فريق الاسميين، لكنَّه يعارض «روسلان» حين يذكر أن «مجرد الصوت» (عند نطق اللفظة) هو في ذاته شيء؛ فنحن حين نقول عن محمول القضية إنه لفظة، فلسنا نريد بذلك الحادثة الجسدية التي تحدث عند نطقها، بل نريد اللفظة باعتبارها معنًى، وهو هنا يستند إلى أرسطو، ويقول إن الأشياء يشبه بعضها بعضًا، وهذه المشابهات بين الأشياء هي التي تصدر عنها الكليات، لكن نقطة الشبه بين شيئين شبيهين، ليست هي في ذاتها شيئًا، وتلك هي غلطة المذهب الواقعي، ثم يهاجم الواقعية بما هو أشد من ذلك، مثال ذلك قوله إنَّ المدركات العامة ليست تدل على طبائع الأشياء، إنَّما هي صورة ذهنية لأشياء كثيرة اختلط بعضها ببعض، ومع ذلك كله فهو لا ينكر المُثُل الأفلاطونية إنكارًا تامًّا؛ فهي موجودة في العقل الإلهي نماذجَ للخلق، وهي في حقيقة أمرها مدركات الله العقلية.

وسواء كان هذا كله صوابًا أو خطأً، فهو بغير شك دليل على قدرة عظيمة، وأحدث المناقشات في موضوع الكليات لم تزد على ذلك كثيرًا.

ولم يستطع «القديس برنار» — الذي لم يكن له من القداسة ما يكفي أن يجعل منه رجلًا ذكيًّا[٣] — أن يفهم «أبلار» فوجَّه إليه اتهامات ظالمة؛ إذ قرر أن «أبلار» يعامل «الثالوث» بمثل ما عامله به «آريوس»، وينظر إلى رحمة الله نظرة «بلاجيوس»، ويرى في

[٣] «ليست عظمة القديس برنار كائنة في صفاته العقلية، بل في مقومات شخصيته» (الموسوعة البريطانية).

«شخص المسيح» رأي نسطور، وهو حين يجاهد في البرهنة على أن أفلاطون مسيحي، يقيم الدليل على وثنيته هو، وفضلًا عن ذلك، فهو يهدم كل فضل للعقيدة المسيحية حين يذهب إلى أن العقل البشري في وسعه أن يفهم الله فهمًا كاملًا. والحقيقة أن «أبلار» لم يذهب إلى هذا الرأي الأخير إطلاقًا، وكان دائمًا يترك مجالًا فسيحًا للإيمان الديني، ولو أنه — مثل القديس أنسلم — قد ذهب إلى أن «الثالوث» يمكن البرهنة عليه بالعقل، دون رجوع إلى الوحي، نعم قد حدث له ذات مرة أن جعل «الروح القدس» هو نفسه «الروح الأفلاطوني» للعالم، لكنه سرعان ما تخلى عن هذا الرأي لما تبيَّن له ما فيه من زندقة. وليس ببعيد أن يكون اتهامه بالزندقة راجعًا إلى تعاليمه؛ وذلك لأن ما جرى عليه من نقد العلماء، قد جعله بغيضًا بغضًا عنيفًا لدى أصحاب النفوذ جميعًا.

كان معظم علماء ذلك العصر أقل تحمسًا للديالكتيك من «أبلار»؛ فقد كان ثمة حركة إنسانية — وبخاصة في «مدرسة شارتر» — تُعجَب بالعصر القديم، وتتبع أفلاطون و«بيثيوس»، وتجدد عند الناس اهتمامهم بالرياضة؛ فذهب «أدلارد» من أهل «باث» إلى إسبانيا في أوائل القرن الثاني عشر، ونتج عن رحلته تلك أن ترجم «إقليدس».

وكانت هنالك حركة صوفية قوية، تخالف الطريقة الاسكولائيَّة الجافة، وزعيم تلك الحركة الصوفية هو «القديس برنار» الذي كان أبوه فارسًا، مات في الحرب الصليبيَّة الأولى، وكان هو نفسه راهبًا من رهبان «سِسْتر»، وفي سنة ١١١٥م أصبح رئيسًا لدير «كليرفو» الذي كان حديث النشأة، وكان ذا أثر قوي جدًّا في السياسة الكنسية؛ يقاوم البابوات المصطفين، ويناهض الزندقة في شمالي إيطاليا وجنوبي فرنسا، ويعرقل جموح الفلاسفة المغامرين بكل ما وسِع الدينَ الأصيل من حُجة، ويحفز الناس على القيام بالحرب الصليبية الثانية. وكان غالبًا موفَّقًا في مهاجمته للفلاسفة، لكنه بعد أن مُنِيت حربه الصليبية بالفشل، لم يستطع إقناع «جلبرت دي لا بوريه» الذي وافق «بيثيوس» موافقةً بدَتْ مجاوزةً للحد المقبول في رأي هذا القديس الذي راح يتصيَّد الزنادقة. وهو على الرغم من تعصبه واشتغاله بالسياسة، كان رجلًا ذا مزاج ديني أصيل، وضع ترانيم باللاتينية ذات جمال رائع.[٤] وأخذ التصوف يزداد استيلاء على نفوس أولئك الذين تأثروا بـ «القديس برنار»، حتى انقلب التصوف شيئًا يشبه الزندقة لدى «يواقيم الفلوري»

[٤] الترانيم اللاتينية في العصر الوسيط بقوافيها وأوزانها، فيها تعبير — يتصف بالسموق أحيانًا، وبالوداعة والرقة أحيانًا — عن خير جوانب الشعور الديني في تلك العصور.

(مات ١٢٠٢م)، على أن نفوذ هذا الرجل قد ظهر في عصر تالٍ لذلك العصر. و«القديس برنار» وأتباعه ينشدون الحقيقة الدينية، لا عن طريق التدليل العقلي، بل في التجربة الذاتية والتأمل، وربما كان «أبلار» و«برنار» متشابهين في نظرهما إلى الأمر من جانب واحد.

وأحسَّ «برنار» بحسرة — باعتباره متصوفًا متدينًا — لانغماس البابوية في شئون دنيوية، وكَرِه السلطة العلمانية. وعلى الرغم من أنه راح يبشِّر بحرب صليبية، إلا أنه فيما يظهر لم يعلم بأن الحرب تتطلب نظامًا، ويستحيل على الحماسة الدينية وحدها أن تتولى أمرها. وآلمه أن يرى الناس قد اتجهوا بانتباههم كله إلى «قانون جستنيان لا إلى قانون الله»، وارتاع حين علم بأن البابا يحمي منطقة نفوذه مستعينًا بقوة عسكرية؛ فمهمة البابا روحية، ولا ينبغي له أن يحاول توجيه دفة الحكم توجيهًا فعليًّا، ولكنه يمزج بهذه النظرة تبجيلًا لا حد له للبابا، الذي يسميه «أمير الأساقفة، ووارث الرسل، ووارث نفوذ هابيل، وسلطة نوح، وأبوة إبراهيم، ونظام «ملك الصدق» Melchizedek، ووقار هارون، وقوة موسى، وقضاء صموئيل، ونفوذ بطرس، وشفاعة المسيح». وطبعًا كانت النتيجة النهائيَّة لنشاط «القديس برنار» هي ازدياد سلطة البابا في الشئون الدنيوية.

ولئن لم يكن «يوحنَّا السالسبري» مفكرًا هامًّا، إلا أن له قيمة في علمنا بعصره؛ لأنه كتب تاريخًا لذلك العصر هو أقرب إلى أحاديث الشائعات، فقد كان أمينًا للسر عند ثلاثة رؤساء لأساقفة كانتربري، كان «بِكِتْ» أحدهم، وكذلك كان صديقًا لـ «هارديان الرابع». وعُيِّن في أواخر حياته أسقفًا لـ «شارتر» حيث مات سنة ١١٨٠م. وهو رجل له مزاج المتشككين، إذا استبعدت أمور العقيدة الدينيَّة، وهو يطلق على نفسه صفة «الأكاديمي» (بالمعنى الذي يستخدم به القديس أوغسطين هذه الكلمة). ولم يكن احترامه للملوك مفرطًا؛ «فالملك الجاهل حمار متوَّج». وهو شديد الاحترام لـ «القديس برنار»، لكنه كان على بينة تامة بأن محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لا بدَّ منتهية إلى فشل. وأعجب بـ «أبلار»، لكنه سخر من رأيه في الكليات كما سخر كذلك من رأي «روسلان» فيها. وعنده أن المنطق مقدمة مفيدة للعلوم، لكنَّه في حد ذاته خالٍ من دم الحياة وعقيم. وهو يقول إنَّه من الممكن التقدم على ما أنتجه أرسطو، حتى في المنطق؛ فاحترامنا للمؤلفين الأقدمين لا يجوز أن يقف حجر عثرة في سبيل تدريب عقولنا على النقد. وكان أفلاطون في رأيه لا يزال هو «أمير الفلاسفة». وقد كان على صلة شخصية بمعظم علماء عصره، وشارك مشاركة ودية في المجالات الاسكولائيَّة؛ وحدث أن عاد إلى مدرسة فلسفيَّة يزورها بعد

انقطاع دام ثلاثين عامًا، فابتسم إذ رأى أصحابها ما يزالون يناقشون المسائل عينها. وإن المحيط الاجتماعي الذي كان يتحرك فيه لشديد الشبه بحجرات جلوس الطلبة في جامعة أكسفورد منذ ثلاثين عامًا. وعندما دنت حياته من ختامها كانت المدارس الكاتدرائيَّة قد أفسحت مكانها للجامعات، ولبث حبل الجامعات — على الأقل في إنجلترا — موصولًا منذ ذلك اليوم حتى الآن، على نحو يستوقف النظر.

أخذ المترجمون إبان القرن الثاني عشر يزيدون شيئًا بعد شيء من عدد الكتب اليونانية، التي يستطيع الباحثون الغربيون أن يتناولوها. وكان ثمَّة ثلاثة مصادر رئيسية لمثل هذه الترجمات؛ القسطنطينية، وبالرمو، وطليطلة. وكانت طليطلة أهمها جميعًا، غير أن الترجمات الواردة منها كانت في أغلب الأحيان ترجمة عن العربية، لا عن اليونانية مباشرة؛ ففي الربع الثاني من القرن الثاني عشر أنشأ «رئيس الأساقفة ريموند» في طليطلة كلية المترجمين، وكان عمل هؤلاء غزير الثمر؛ ففي ١١٢٨م ترجم «جيمز البندقي» لأرسطو كتاب «الأناليطيقا» وكتاب «الطوبيقا» و«السفسطة». ووجد الفلاسفة الغربيون كتاب «التحليلات الثانية» عسيرًا. وترجم «هنري أرستبوس» من أهل كاتانيا (مات سنة ١١٦٢م) «فيدون» و«مينون»، لكن ترجماته لم يكن لها أثر مباشر؛ فعلى الرغم من أن معرفة العلماء بالفلسفة اليونانية في القرن الثاني عشر كانت ناقصة، إلا أنهم أدركوا في وضوح أنه لا يزال كثير من تلك الفلسفة ينتظر الغرب ليستكشفه. ونشأ لدى الناس شغف بتحصيل معرفة أوفى عن القدماء، ولم يكن نِير الأرثوذكسية حينئذٍ من القسوة بحيث يُظن أحيانًا؛ فقد كان في وُسْع أي إنسان أن يكتب كتابه، ثم يسحب منه أجزاءه الخارجة على الدين إذا ألزمته الضرورة بذلك، بعد مناقشة علنية وافية. وكان معظم فلاسفة ذلك العصر من الفرنسيين، وكانت فرنسا ذات أهمية عند الكنيسة؛ لأنها ثِقْل تقاوم به الإمبراطورية. وأمَّا من الوجهة السياسية، فقد كانت كثرة رجال الكنيسة العلماء يميلون إلى الجمود، مهما يكن ما ظهر فيهم من زندقات في عالَم اللاهوت، وذلك هو ما زاد من فظاعة «آرنولد البريشي» الذي كان شذوذًا لتلك القاعدة. وتستطيع أن تنظر إلى الاسكولائيَّة الأولى كلها من الوجهة السياسيَّة نظرتَك إلى نتيجة تفرعت عن جهاد «الكنيسة» في سبيل السلطان.

الفصل الثاني عشر

القرن الثالث عشر

بلغت العصور الوسطى ذروتها في القرن الثَّالث عشر؛ فالأجزاء التي أخذت شيئًا فشيئًا تتجمع ليتكوَّن منها بناء متكامل منذ سقوط روما؛ قد بلغت أبعد ما كان في مقدورها أن تبلغه من مدى الكمال، حتى إذا ما جاء القرن الرابع عشر بعد ذلك استصحب معه انحلالًا للنُّظم والفلسفات. وأمَّا القرن الخامس عشر فقد جاء ببدايات لنُظم أخرى وفلسفات أخرى لا نزال نعدُّها اليوم نُظمًا وفلسفات حديثة. وكان أعلام القرن الثالث عشر بالغين من العظمة حدًّا بعيدًا؛ «إنوسنت الثالث» و«القديس فرانسس» و«فردريك الثاني» و«توما الأكويني»؛ فهؤلاء على اختلاف مناصبهم يمثلون الأنماط التي ينتسبون لها تمثيلًا رائعًا. وكذلك تمت في القرن الثالث عشر أعمال ضِخام لم ترتبط ارتباطًا واضحًا بأسماء رجال أعلام؛ الكاتدرائيات القوطية في فرنسا، والأدب الابتداعي الخاص ب «شارلمان» و«آرثر» و«أغاني الظلام» (نيبِلَنْجِنْليد)، وبداية الحكومة الدستورية في «العهد العظيم» (ماجنا كارتا)، ومجلس العموم (في إنجلترا). غير أن الأمر الذي يعنينا هنا بطريق مباشر هو الفلسفة الاسكولائيَّة، خصوصًا على النحو الذي وضعها فيه «الأكويني»، لكني سأترك هذا الجانب للفصل التالي، لكي أحاول أولًا رسم تخطيط عام للحوادث التي كان لها أبلغ الأثر في تكوين الجو العقلي الذي ساد ذلك العصر.

كان البابا «إنوسنت الثالث» (١١٩٨–١٢١٦م) هو الشخصية الرئيسية في بداية القرن؛ فهو سياسيٌّ بارع، ذو حيوية لا تنفد، ويؤمن إيمانًا راسخًا بمطالب البابوية المتطرفة، لكنه لم يكن يتحلى مع ذلك بالتواضع المسيحي. وعند تنصيبه وعظ الناس بآية من الإنجيل: «انظر، إني نصَّبتُك اليوم على الأمم والممالك؛ لتسحق وتحطم وتبيد وتخلع، ثم لتبني وتزرع.» وأطلق على نفسه ملك الملوك، وأمير الأمراء، وقسيسًا إلى أبد الآبدين بناءً على أمر «ملك الصدق». ولم يَدَع فرصة مواتية تفلت من يده، مما عساه أن يحقق له هذا

الرأي الذي ارتآه في نفسه. وكان الملك الجديد في صقلية هو فردريك، الذي كان له من العمر ثلاث سنوات عندما تولى «إنوسنت» منصب البابوية، وكانت صقلية هذه قد فتحها الإمبراطور هنري السادس (مات ١١٩٧م)، الذي تزوَّج من «كنستانس» وارثة الملوك النورمانديين، وعندئذٍ اضطربت المملكة، وأحسَّت «كنستانس» الحاجة إلى معونة البابا، فجعلته وصيًّا على الملك الطفل فردريك، وظفرت منه باعتراف بحقوق ابنها في صقلية نظير اعترافها له بالسيادة للبابوية، وقامت بمثل هذا الاعتراف كذلك البرتغال وأراجون. وأمَّا في إنجلترا، فقد اضطُر الملك يوحنًّا بعد مقاومة عنيفة أن يُسلِم مملكته لـ «إنوسنت» لكي يعود فيتلقاها منه إقطاعية بابويَّة.

واستطاع أهل البندقيَّة إلى حد ما أن يغلبوه على أمره في موضوع الحرب الصليبية الرابعة؛ ذلك أن جنود «الصليب» كانوا سيبحرون من البندقيَّة، غير أن عقبات نشأت في هذا الصدد من حيث الحصول على ما يكفي من السفن؛ فكان أهل البندقيَّة وحدهم هم الذين يملكون السفن الكافية، لكنهم رأوا (لأسباب تجارية خالصة) أن فتح القسطنطينية أفضل جدًّا من فتح أورشليم؛ فهي على كل حالٍ تصلح أن تكون مكانًا متوسطًا يمكن الهجوم منه. ولم تكن الإمبراطورية الشرقية أبدًا على صفاء تام مع الصليبيين؛ فوجد أولو الأمر أن الضرورة تقتضي الاستسلام لما تريده البندقيَّة، وأخذت القسطنطينية ونُصِّب عليها إمبراطور من اللاتين. وكان «إنوسنت» بادئ ذي بدء مَغيظًا لهذا المسلك، لكنه عاد ففكر بأنه قد حانت الفرصة عندئذٍ لإعادة الاتحاد بين الكنيستين الشرقية والغربية (وتبيَّن أنَّ هذا الأمل هباء). وإذا استثنيت هذا المثل وحده، فلست أعرف أحدًا استطاع قط أن يغلب «إنوسنت الثالث» على أمره بأية صورة من الصور؛ فقد أمر بحملة صليبية كبرى على الـ «ألبيجنسيين» فاقتلعت الزندقة، واستأصلت جذور السعادة والازدهار والثقافة من جنوبي فرنسا. وخلع «ريموند» أمير تولوز لعدم تحمسه لهذه الحملة الصليبية، وظفر بمعظم إقليم الـ «ألبيجنسيين» لقائد تلك الحملة، وهو «سيمون دي مونتفورت» والد أبي البرلمان. واعترك مع الإمبراطور «أوتو»، وفزع إلى الألمان أن يخلعوه، فاستجاب له الألمان، وعملوا بما أشار عليهم به، فانتخبوا مكانه فردريك الثاني، الذي كان قد بلغ لتوِّه سن الرشد، لكنَّه لقاء تأييده لفردريك اقتضاه ثمنًا باهظًا من الوعود، وهي وعود قد اعتزم فردريك على نكثها في أقرب فرصة مستطاعة.

كان «إنوسنت الثالث» أول بابا عظيم خلا من عنصر القداسة؛ فقد أدَّى إصلاح «الكنيسة» إلى اطمئنان رجالها على سلامة مكانتهم الأدبية؛ ولذلك رأوا أنه لم تعد بهم

حاجة إلى إتعاب أنفسهم بصفات القداسة، وأخذ الدافع إلى قوة السلطان، منذ عهد «إنوسنت» فصاعدًا، يتحول شيئًا فشيئًا بحيث يصبح هو أقوى عامل يسود البابويَّة، ولو أنه استثار مقاومة بعض رجال الدين حتى في عهده. وقد وضع قانون الكنيسة في صيغة تزيد من سلطة رجالها، ويقول «وولترفون درفوجلويد» إن هذا التشريع هو «أسود كتاب أخرجته الجحيم». وعلى الرغم من أن البابويَّة كان لا يزال أمامها انتصارات باهرة تظفر بها، إلا أنه أمكن التنبؤ بالطريقة التي ينتظر لتدهورها المقبل أن يتخذها، استنتاجًا من الحوادث التي وقعت بالفعل.

وذهب فردريك الثاني — وهو مَن كان «إنوسنت الثالث» وصيًّا عليه — إلى ألمانيا سنة ١٢١٢م، وانتُخب بمعونة البابا خلَفًا لـ «أوتو»، ولم يعش «إنوسنت» ليرى كيف كان هذا الرجل الذي رفعه عدوًّا لدودًا للبابويَّة.

أنفق فردريك — وهو من ألمع الحكام الذين شهدهم التاريخ — طفولته وصباه في ظروف عسيرة شاقَّة؛ فكان أبوه «هنري السادس» (ابن بارباروسا) قد هزم النورمانديين في صقلية، وتزوَّج من «كنستانس» وارثة المملكة، وأقام حامية ألمانيَّة كرهها الصقليون، لكنه لقي حتفه سنة ١١٩٧م حين كان فردريك قد بلغ الثانية من عمره، وعندئذٍ انقلبت «كنستانس» على الألمان، وحاولت أن تحكم بغيرهم مستعينة بالبابا، فقاوم الألمان ذلك، وحاول «أوتو» فتح صقلية، فكان ذلك سببًا لاعتراكه مع البابا. وكانت «بالرمو» التي قضى فيها فردريك طفولته، فريسةَ ضُروبٍ أخرى من المتاعب؛ فكان هنالك ثورات إسلامية، وحارب أهل بيزا وأهل جنوا بعضهم بعضًا، كما حاربوا سواهم سعيًا للحصول على الجزيرة، وكنت ترى ذوي المكانة العالية في صقلية لا يفتئون يغيِّرون من موقفهم؛ فهم ينصرون هذا الحزب مرة وذلك مرة، تبعًا لأي الحزبين سيدفع لهم ثمنًا أغلى لقاء خيانتهم، ومع ذلك كله، فقد كانت صقلية ذات حسنات من الوجهة الثقافية؛ إذ تلاقت فيها الحضارات الإسلامية والبيزنطية والإيطالية والألمانية، وامتزجت على نحوٍ لم يشهده أي مكان آخر، وكانت اللغتان اليونانية والعربية ما زالتا لغتين حيَّتين في صقلية، وتعلم فردريك الكلام الطلق بست لغات، كان فيها جميعًا حاضر البديهة في فكاهته، وكان ملمًّا بالفلسفة العربية خير إلمام، كما كانت تربطه بالمسلمين صلات من الود، مما آذى أصحاب التقوى من المسيحيين. وهو سليل «هوهنستوفن»، وكان يمكن حسبانه ألمانيًّا وهو في ألمانيا، لكنه كان من الوجهة الثقافية والعاطفية إيطاليًّا مصطبغًا بعض الشيء بلون بيزنطي وعربي. ونظر إليه معاصروه نظرة الدهشة التي أخذت تتحول تدريجًا إلى

فزع، فأطلقوا عليه «عجيبة الدنيا والمجدد العجيب». ودارت حوله الأساطير وهو لم يزل بعدُ على قيد الحياة؛ فقيل إنه هو مؤلِّف كتاب عنوانه «المخادعون الثلاثة» De Tribus Imposioribus، والمخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح ومحمد، وقد نُسب هذا الكتاب — الذي لم يكن له وجود — إلى كثيرين من أعداء الكنيسة واحدًا بعد واحد، وآخر هؤلاء هو سبينوزا.

وبدأ استعمال اللفظتين Guelfa وChibelline في مهد الخلاف الذي نشب بين «فردريك» و«الإمبراطور أوتو»، وهما لفظتان مُحوَّرتان من لفظتَي Welf وWaiblingen، وهما اسمان لأسرتَي الرجلين المتحاربين (كان ابن أخي أوتو سلفًا من أسلاف الأسرة المالكة البريطانية).

مات «إنوسنت الثالث» سنة ١٢١٦م، وفي سنة ١٢١٨م مات «أوتو»، الذي كان «فردريك» قد هزمه. وكان البابا الجديد «أونوريوس الثالث» بادئ الأمر على صفاء مع «فردريك»، لكن الصعاب سرعان ما نشأت؛ فأولًا أبَى «فردريك» أن يقوم بحملة صليبية، ثم اشتبك في خلاف مع اللمباردية التي تعاقدت مع بعضها سنة ١٢٢٦م في تحالف دفاعي هجومي يدوم خمسة وعشرين عامًا، وقد كرهتْ الألمان، وكتب أحد شعرائها أبياتًا من نار في هجائهم: «لا تحبَّ أهل ألمانيا، وأبعدْ عنك هذه الكلاب المجنونة»، والظاهر أن هذا القول فيه تعبير عن الشعور العام الذي ساد لمبارديا، فأراد «فردريك» أن يظلَّ في إيطاليا لينظر في أمر المدن، لكن «أونوريوس» مات سنة ١٢٢٧م، وخَلَفه «جريجوري التاسع»، وهو زاهد مشتعل بالحماسة، أحب القديس فرانسس، وأحبه القديس (وقد اعترف بقداسة القديس فرانسس بعد موته بعامين)، ولم يكن ثَمة شيء يَعدِل في أهميته الحربَ الصليبية، في نظر جريجوري؛ ولذا أخرج «فردريك» من حظيرة الكنيسة لعدم قيامه بتلك الحرب. وكان «فردريك» — الذي تزوَّج من ابنة ملك أورشليم ووارثة ملكها — راغبًا في الذهاب إلى هناك حينما يستطيع، وأطلق على نفسه اسم ملك أورشليم، وقد ذهب فعلًا إليها سنة ١٢٢٨م وهو لم يزل طريد الكنيسة، فأغاظ ذلك «جريجوري» أكثر مما كان قد أغاظه عدم ذهابه أولًا؛ إذ كيف يمكن لجماعة الصليبيين أن يلقوا بزمام قيادتهم إلى رجل قد حرمه البابا من التبعية للدين؟ ولما وصل فردريك أرض فلسطين صادَق المسلمين، وبيَّن لهم أن المسيحيين يهتمون بأورشليم على الرغم من أن أهميتها الحربية قليلة، ونجح في إقناعهم برد المدينة إليه في سلام، فزاد ذلك البابا غضبًا على غضب، فواجب المؤمن أن يحارب الكافر لا أن يفاوضه. ومهما يكن من أمر، فقد تُوِّج

«فردريك» في أورشليم، ولم يستطع أحد قط إنكار ما بلغه من نجاح، وزالت الخصومة بين البابا والإمبراطور عام ١٢٣٠م.

وجاءت بعد ذلك سنوات قلائل من سلام، فكرَّس الإمبراطور نفسه فيها لشئون مملكة صقلية، واستعان برئيس وزرائه «بييرو دلا فِنْيا» في إذاعة تشريع جديد، استمده من القانون الروماني، وهو يضرب به مثلًا أعلى من المدنية للجزء الجنوبي من مُلكه، وسرعان ما تُرجم هذا التشريع إلى اللغة اليونانية لفائدة السكان المتكلمين بهذه اللغة. وأنشأ جامعة هامة في نابلي، وسكَّ النقود الذهبية التي سُميت ب «الأوجستال»، وهي أول نقود ذهبية عرفها الغرب لعدة قرون. وجعل التجارة أكثر حرية، وألغى رسوم الجمارك في داخل البلاد، بل ذهب إلى حد أن دعا ممثلين منتخَبين عن المدن إلى مجلسه، الذي لم يكن له إلا سلطة استشارية على كل حال.

وانتهت فترة السِّلم حين عاد «فردريك» إلى صراعه مع «عصبة لمبارديا» سنة ١٢٣٧م، ووقف البابا إلى جانب «العصبة»، وأخرج الإمبراطورَ مرة ثانية من حظيرة الكنيسة، ولبثت الحرب قائمة لا تكاد تنقطع لحظة، منذ ذلك الحين حتى موت «فردريك» سنة ١٢٥٠م، تزداد شيئًا فشيئًا عند كلا الفريقين مرارة وقسوة وخيانة، وكانت سِجالًا، ينتصر فيها هذا الفريق مرةً وذلك مرة، ولم تَنتهِ إلى خاتمة حاسمة حين مات الإمبراطور، غير أن مَن حاولوا أن يَخلُفوه لم تكن لهم قوته، ومُنوا بالهزيمة تدريجًا، بحيث تركوا في النهاية إيطاليا مقسَّمة والبابا ظافرًا.

ولم يكن الصراع ليتأثر إلا قليلًا بموت البابوات؛ لأن كل بابا جديد كان يستأنف سياسة سَلَفه، لا يكاد يُدخِل فيها شيئًا من التبديل؛ فلما مات «جريجوري التاسع» سنة ١٢٤١م، انتُخب عام ١٢٤٣م «إنوسنت الرابع» الذي كان عدوًّا لدودًا لـ «فردريك»، وقد حاول «لويس التاسع» — رغم صلابته الدينية التي لم تعرف هوادة — أن يخفف من غضب «جريجوري» و«إنوسنت الرابع»، لكن ذهبت محاولته هباء؛ إذ رفض «إنوسنت» بصفة خاصة كل تقرُّب من جهة الإمبراطور، واستخدم ضده كل الوسائل التي لا تعرف لذْع الضمير؛ فأعلن أنه مخلوع، وشنَّ عليه حربًا صليبيَّة، وأخرج من حظيرة الكنيسة كل مؤيديه، وراح الكهنة يعظون الناس بالتنكر له، وثار المسلمون، ودبت مؤامرات بين كبار المتظاهرين بتأييده؛ فزاد هذا كله من قسوة «فردريك»، وأنزل أليم العذاب بالمتآمرين، وفُقِئت للأسرى أعينُهم اليمنى، وقُطعت أيديهم اليمنى.

وحدث مرة في هذا الصراع الجبار أن فكر «فردريك» في إنشاء دين جديد، يكون هو فيه «المسيح»، ويكون وزيره «بييرو دلا فنيا» في مكان القديس بطرس،[1] فلئن أجفل من إعلان مشروعه هذا، فقد كتب في شأنه إلى «دلا فنيا»، لكنه آمن فجأة — حقًّا أو باطلًا — بأن «بييرو» يتآمر عليه، فأعماه، وعرضه على ملأ من الناس في قفص، غير أن «بييرو» أنقذ نفسه مما عسى أن ينزل به غير ذلك من عذاب، فانتحر.

كان النجاح مستحيلًا على «فردريك» بالرغم من مواهبه؛ لأن القوى المناهضة للبابويَّة في عصره كانت تتصف بالتقوى والديمقراطية، على حين كانت غايته تشبه أن تكون إحياء للإمبراطورية الرومانية الوثنية، فلئن كان مستنيرًا من الناحية الثقافية، إلا أنه كان رجعيًّا من الوجهة السياسية. وكان بلاطه يشيع فيه الروح الشرقي؛ فله حريم وخِصْيان، لكن بلاطه هذا هو الذي شهد نشأة الشِّعر الإيطالي، وكان هو نفسه ذا موهبة شعرية إلى حد. وفي صراعه مع البابوية نشر عبارات تثير الجدل حول خطر إطلاق الحكم لرجال الكنيسة، وهي عبارات لو قيلت في القرن السادس عشر، لَلقيتِ استحسانًا، لكنها وقعت على آذان صماء في عصره. وأمَّا الزنادقة، الذين كان ينبغي له أن يجعل منهم حلفاءه، فقد اعتبرهم ثائرين لا أكثر، واضطهدهم إرضاء للبابا، ولولا الإمبراطور لأمكن للمدن الحرة أن تقاوم البابا، لكنها رحبت بالبابا حليفًا لها، ما دام «فردريك» يتطلب منها الخضوع، وعلى ذلك فرغم تحرره من خرافات عصره، فقد اضطُر، بحكم كونه إمبراطورًا، إلى مقاومة كل ضروب الحرية السياسية، ولم يكن ثمَّة محيص له عن خيبة مسعاه، لكنه بين مَن خابت مساعيهم من رجال التاريخ، واحد من أمتعِهم سيرةً.

وإن الزنادقة الذين شنَّ عليهم «إنوسنت الثالث» حربًا دينيَّة، والذين تَعقَّبهم الحكام جميعًا بالاضطهاد (ومن بينهم في ذلك فردريك)؛ لجديرون بالدراسة، لذواتهم أولًا، ولأنهم ثانيًا يفتحون أعيننا على لمحة خاطفة من الشعور السائد عندئذٍ، إذ لولاهم لاستحال عليك تقريبًا أن تقع على إشارة واحدة في كتابات العصر، تنم عن ذلك الشعور.

وأهم مذاهب الزندقة وأوسعها انتشارًا هو مذهب فريق «الكثاريين»، الذين يُعرفون في جنوبي فرنسا باسم الـ «ألبيجنسيين». وقد جاء مذهبهم من آسيا عن طريق البلقان، وكان له أنصار كثيرون في شمالي إيطاليا، وكان هو مذهب الكثرة الغالبة في جنوبي

[1] راجع حياة فردريك الثاني، تأليف Hermaun-Kautovomicy.

فرنسا، بما في ذلك الأشراف الذين أرادوا ذريعة تبرر لهم أخذ أراضي «الكنيسة». ويرجع هذا الانتشار الواسع لمبادئ الزندقة إلى خيبة أمل الناس لإخفاق الحروب الصليبية، على أن السبب الرئيسي لهذا الانتشار هو نفور الناس من الناحية الخلقية إزاء ما جمعه رجال الكنيسة من ثراء، وما تردَّوا فيه من شرٍّ خبيث، وكان يسود الناسَ شعورٌ — يشبه شعور التزمُّت الديني فما بعد — بتحبيذ القداسة الشخصية، وكانت هذه القداسة الشخصية ممتزجة في الأذهان بالفقر، لكن «الكنيسة» كانت غنية ودنيوية إلى حد كبير، وكانت طائفة كبيرة جدًّا من القساوسة على انحلال خلقي فظيع، واتَّهم الرهبانُ الجماعات الدينية السابقة وقساوسة الأبراشيات، مُثبِتين عليهم سوء استخدام الاعتراف في سبيل الغواية، فرد أعداء الرهبان على هذا الاتهام، ويستحيل علينا أن نجد سبيلًا إلى الشك في أن أمثال هذه الاتهامات كانت تستند إلى أساس صحيح إلى حد كبير، فكلما طالبت الكنيسة لنفسها بالسيادة على أسس دينية؛ ازداد الناس ارتياعًا للفجوة العميقة بين ما يزعمونه وما يعملونه؛ فالعوامل التي أدَّت في النهاية إلى حركة الإصلاح الديني كانت قائمة في القرن الثالث عشر، وكل ما هنالك من فرق أساسي هو أن الحكام العلمانيين لم يكونوا عندئذٍ على استعداد بالمخاطرة بأنفسهم في تأييد الزنادقة، وكان السبب الأول في ذلك هو أنه لم تكن هنالك فلسفة في مستطاعها التوفيق بين الزندقة، وبين مطالبة الملوك بحكم الأرض التي يملكون.

وإنَّه ليستحيل علينا أن نعلم علم اليقين ماذا كانت اتجاهات «الكاثاريين» ما دمنا معتمدين كل الاعتماد على ما يقوله عنهم أعداؤهم، فضلًا عن أن رجال الكنيسة قد كانوا على دراية تامة بتاريخ الزندقة، ومال بهم هواهم أن يخلعوا اسمًا من الأسماء المألوفة على طوائف الزنادقة القائمة، وأن ينعتوها بكل الاتجاهات التي عُرفت بها الطوائف السابقة، فعلوا ذلك في أغلب الأحيان على أساس أوجهٍ من الشبه الضعيف بين ما هو قائم من تلك الطوائف وما قد سبق، ومع ذلك فلدينا من أخبارهم شيء كثير يوشك أن يكون صدقه موضع اليقين الذي لا يعرف الشك؛ فالظاهر أن «الكاثاريين» كانوا ثنائيين، وأنَّهم — كالغنوسطيين — كانوا يعتبرون «يهوا» المذكور في «العهد القديم» كائنًا خبيثًا، وأمَّا الإله الحق فهو لا ينكشف إلا في «العهد الجديد». وذهبوا إلى أن المادة شر بالضرورة، وآمنوا بأن أرباب الفضيلة لا تُنشَر أجسادهم يوم البعث، وأمَّا أصحاب الشر فسيُعانون من تناسخ أرواحهم في أجساد حيوانية؛ وعلى هذا الأساس كانوا نباتيين يحرمون على أنفسهم أكل اللحم، بل أكل البيض والجبن واللبن، غير أنهم كانوا يأكلون السمك لأنهم يعتقدون أن

الأسماك لا تتوالد بالتناسل الجنسي. وكانت العلاقة الجنسية بكافة ضروبها كريهة لهم، وقال بعضهم إنَّ الزواج نفسه شر من الزنا؛ لأنَّه مستمر ولا يتنافى مع الذوق العام. ومن الناحية الأخرى لم يروا ما يمنع الانتحار. وقَبِلوا «العهد الجديد» بحَرفيته أكثر مما قَبِله الأرثوذكس أنفسهم بحرفيته. ولم يجيزوا لأنفسهم حلف الأيمان، وكانوا يديرون الخد الآخر (لمن يضربهم على خد). ويسجل مضطهدوهم حالة رجل اتُّهم بالزندقة، فدافع عن نفسه بقوله إنه أكل اللحم وكذب وحلف يمينًا وكان كاثوليكيًّا طيبًا.

على أن المبادئ العنيفة بالنسبة لغيرها من مبادئ تلك الطائفة؛ كانت مقصورة على جماعة منهم شذوا عن سائر زملائهم في قداسة أنفسهم، وكانوا يُعرَفون باسم «الكاملين»، وأمَّا الزملاء الآخرون فلهم أن يأكلوا اللحم، بل أن يتزوجوا.

وإنه لما يمتع أن نتعقَّب هذه المبادئ إلى أصولها؛ فقد جاءت إلى إيطاليا وفرنسا عن طريق الصليبيين، من مذهب يُدعى أصحابه «البوجوميليين» في بلغاريا، وحدث في سنة ١١٦٧م، حين عقد «الكاثاريون» مجلسًا بالقرب من تولوز، أن حضر الاجتماعَ مندوبون بلغاريون. وأمَّا هؤلاء «البوجوميليون» فهم بدورهم نتيجة اندماج مذهبين؛ مذهب «المانوية» ومذهب «البوالسة»، و«البوالسة» جماعة أرمنية رفضت تعميد الأطفال، والتطهير قبل دخول الجنة، ودعاء القديسين، والثالوث؛ وانتشروا قليلًا قليلًا في تراقيا، ومن ثَم دخلوا أرض بلغاريا، وكان «البوالسة» أتباعًا لـ «مارسيون» (حوالي ١٥٠ ميلادية) الذي اعتبر نفسه تابعًا للقديس بولس، في نبْذ العناصر اليهودية من العقيدة المسيحية، والذي كان كذلك على شيء من الشبه بالغنوسطيين دون أن يكون واحدًا منهم.

وسأعرض لونًا آخر من الزندقة مكتفيًا بذلك، وهو زندقة «الولدانيين» الذين كانوا أتباعا لـ «بطرس والدو»، المتحمس الديني الذي بدأ سنة ١١٧٠م «حملة دينية» في سبيل مراعاة الناس لشريعة المسيح، وقد تنازل عن كل متاعه للفقراء، وأنشأ جمعية تُدعى «فقراء ليون»، وهم الذين عاشوا حياة الفقر وحياة الفضيلة الصارمة، وقد ظفروا بادئ ذي بدء بموافقة البابا، لكنهم أسرفوا بعض الإسراف في مهاجمتهم لدعارة رجال الكنيسة، فحكم عليهم «مجلس فيرونا» سنة ١١٨٤م، فقرروا من فورهم أن كل رجل طيب في مستطاعه أن يعظ وأن يبشر بتعاليم الكتاب المقدس، وعينوا لأنفسهم قساوسة، واستغنوا عن خدمات القساوسة الكاثوليك، وانتشروا حتى لمبارديا وبوهيميا، حيث مهدوا الطريق لظهور «الحوسيين». ولما اضطُهد الـ «ألبيجنسيون» نالهم شيء من ذلك الاضطهاد، ففرَّ كثير منهم إلى «بييدمونت»، واضطهادهم في «بييدمونت» في عهد «ملتن» هو الذي

أمدَّه بموضوع مقطوعته الشِّعرية البادئة بقوله: «انتقم يا رباه للمذبوحين من أوليائك الصالحين.» ولا تزال هذه الطائفة باقية إلى يومنا هذا في الأجزاء النائية من وديان الألب وفي الولايات المتحدة.

فزعت «الكنيسة» لهذه الزندقة كلها، واتخذت إجراءات شديدة لقمعها، ورأى «إنوسنت الثالث» أنَّ الزنادقة يستحقون الموت، لأنَّهم خائنون للمسيح، وهو الذي دعا ملك فرنسا أن يشنَّ حملة دينية على الـ «ألبيجنسيين»، وقد تم ذلك فعلًا سنة ١٢٠٩م؛ إذ حُمِل عليهم حملة فيها من العنف ما لا يُسيغه عقل. وحدثت مذبحة مروعة بعد الاستيلاء على «كاركاسون» بصفة خاصة، وشَغل الأساقفةُ أنفسَهم بتطهير البلاد من الزنادقة، غير أن هذا الواجب قد أصبح يقتضي من العمل الكثير ما لا يستطيعه قوم لهم واجبات أخرى يؤدونها؛ لذلك أنشأ «جريجوري التاسع» سنة ١٢٣٣م محاكم التفتيش ليضطلعوا بهذا الواجب نيابة عن الأساقفة، ولم يكن للمتهمين في محاكم التفتيش بعد سنة ١٢٥٤م حقُّ الاستعانة بمن يدافع عنهم، وإذا ما حُكِم على المتهم بالإثم صودرت أملاكه، وبلغت المصادرة في فرنسا حد تاج الملك، وإذا ما ثبتت التهمة على المتهم، أسلموه إلى رجال السلطة العلمانية مشفوعًا بالدعاء له، لعلَّ حياته أن تنجو من الموت، غير أن السلطة العلمانيَّة إذا ما أمسكت عن إحراقه، تعرَّض رجالها أنفسهم إلى الوقوف أمام محكمة التفتيش، التي لم تجعل غايتها محاكمة الزندقة بمعنى هذه الكلمة المألوف، بل جعلت همَّها محاكمة السحرة والمشعوذين، وعُنِيت محاكم التفتيش في إسبانيا باليهود المتسِّترين، وكان القائمون عليها غالبًا من «الدومنيكان» و«الفرانسيسكان»، ولم تتسع دائرتها قط لتشمل اسكندناوة أو إنجلترا، لكن الإنجليز كانوا على أتم استعداد لاستخدامها في قتل جان دارك، وقد أصابت هذه المحاكم على وجه الجملة نجاحًا، وطمست عند بداية نشأتها زندقة الـ «ألبيجنسيين» طمسًا تامًّا.

تعرضت «الكنيسة» في بداية القرن الثالث عشر لخطر الثورة عليها، وكان ذلك الخطر عندئذٍ يوشك ألا يقلَّ قوةً عن نظيره في القرن السادس عشر، لكنها أُنقذت منه؛ ويرجع إنقاذها إلى حد كبير جدًّا إلى نشأة الطوائف المستحيية؛ فلقد عمل «القديس فرانسس» و«القديس دومنيك» للأرثوذكسية أكثر مما عمله في سبيلها أقوى البابوات أنفسهم.

كان «القديس فرانسس» الأسيسي (١١٨١م أو ١١٨٢–١٢٢٦م) من أحب الرجال الذين شهدهم التاريخ إلى قلوب الناس. وكان من أسرة مُوسِرة، ولم يكن في شبابه

كارهًا للضروب المألوفة من ألوان المرح، ثم حدث له ذات يوم أن مرَّ راكبًا برجل أبرص، فاضطرم في نفسه دافع العطف فجأة، ونزل عن دابته وقبَّل المريض، ولم يمضِ عليه بعد ذلك طويل وقت حتى اعتزم أن يتنازل عن كل أملاكه الدنيوية، وأن يكرِّس حياته للوعظ وأعمال البر، وغضب لذلك أبوه الذي كان من رجال الأعمال ذوي المكانة المحترمة، لكنه لم يستطع أن يَثني ابنه عمَّا اعتزم. وسرعان ما جمع حوله جماعة من الأتباع، نذروا جميعًا أن يعيشوا عيش الفقر المدقع. ونظرت «الكنيسة» بادئ الأمر إلى هذه الحركة نظرة فيها شيء من الريبة؛ لأنها أشبهت جمعية «فقراء ليون» شبهًا شديدًا جدًّا، حتى لقد اتُّهم بالزندقة المبشرون الأولون الذين أرسلهم «القديس فرانسس» إلى الأماكن النائية، لأنهم مارسوا حياة الفقر فعلًا، بدل أن يكتفوا (مثل رهبان الأديرة) بمجرد النذر الذي ما كان أحد ليفهمه بمعناه الحقيقي الجاد. بَيد أن «إنوسنت الثالث» كان من الفطنة بحيث رأى لهذه الحركة قيمتها، لو أمكن حصرها في حدود الأرثوذكسية، حتى لقد اعترف سنة ١٢٠٩م أو سنة ١٢١٠م بهذه الطائفة الجديدة، ومضى «جريجوري التاسع» — الذي كان صديقًا شخصيًّا للقديس فرانسس — في تأييده، لكنه في الوقت نفسه كان يسنُّ من القواعد ما تضيق له نفس «القديس» بما فيها من حرارة التحمس واضطراب الدافع، فأراد «فرانسس» أن يفسر التعهد بحياة الفقر تفسيرًا بأدق ما يكون معنى الفقر، ولذا عارض في أن يكون لأتباعه بيوت أو كنائس، فإنما هم قوم يستَجْدون خبزهم، ولا تكون لهم بيوت يأوون إليها إلا ما تهيِّئه لهم ضيافة عابرة عند رجل كريم يصادفونه. وسافر عام ١٢١٩م إلى الشرق، وأخذ يبشر بمبادئه في حضرة السلطان الذي أكرم وفادته، لكنه ظلَّ محتفظًا بإسلامه، ولما عاد، وجد طائفة الفرانسيسكان قد أقامت لها دارًا، فتألم لذلك ألمًا شديدًا، غير أن البابا أغراه أو ألزمه بالقبول. وبعد موته اعترف به «جريجوري» قديسًا، لكنه خفف من قاعدته التي كان قد سنَّها في موضوع الفقر.

كان لـ «فرانسس» نُظراء في قداسته، لكن الذي يجعله فريدًا في نوعه بين سائر القديسين؛ هو شعوره بالسعادة شعورًا نابعًا من نفسه، وحبه للناس جميعًا، ومواهبه في نظم الشِّعر، وقد كانت طيبة نفسه، فيما يبدو دائمًا، كأنَّما هي طيبة لا تتطلب منه جهدًا، كأنه لم يكن في عنصره من شوائب الشر ما يحتاج منه إلى مقاومة؛ أحبَّ الكائنات الحية جميعًا، لا باعتباره مسيحيًّا وكفى، ولا باعتباره رجلًا يميل إلى الخير، بل أحب جميع الأحياء لأنه شاعر؛ فترنيمته التي نظمها قُبيل موته كان يمكن تقريبًا أن يكون ناظمها هو «إخناتون» عابد الشمس، ونقول تقريبًا؛ لأن للمسيحية أثرًا في مادتها، ولو

أنَّه أثر لا يظهر إلا بالتحليل. وأحسَّ بواجب نحو المصابين بالبرص، من أجل أنفسهم، لا من أجل نفسه، فهو يختلف عن معظم القديسين المسيحيين الآخرين في أنه كان يهتم بسعادة غيره أكثر من اهتمامه بخلاص نفسه. ولم يُبدِ قط أي شعور بالتعالي على غيره، حتى بالنسبة إلى أقل الناس قيمة، أو إلى أكثر الناس شرًّا، وقال عنه «توما السَّلانوي» إنه كان بين القديسين أكثر من قديس، وبين الآثمين كان واحدًا منهم.

لو كان لـ «الشيطان» وجود، لهيَّأ له مستقبلُ الطائفة الدينية التي أسسها «القديس فرانسس» فرصةً لا مثيل لها للتنفيس عما تضطرم به نفسه، وذلك أن الخَلَف الذي أعقب القديسَ مباشرة في رئاسة الطائفة هو «الأخ إلياس» الذي تقلَّب في النعيم، وأجاز الابتعاد عن الفقر ابتعادًا تامًّا. وكانت المهمة الرئيسية التي اضطلع بها «الفرانسسكان» في السنوات التي تلَتْ مباشرةً موتَ مؤسس الطائفة؛ هي أن يجمعوا الأنصار المحاربين ليأخذوا بنصيب في الحروب المرة الدامية التي نشبت بين فريق «الجلفيين» (Guelfs) وفريق «الغيبليين» (Ghibellines). وفي بلاد كثيرة كان أكثر زعماء محاكم التفتيش التي نشأت بعد موته بسبع سنوات من طائفة الفرانسسكان، ولقد لبثت أقلية صغيرة من أتباعه تُسمى بـ «الروحانيين» متمسكة بتعاليمه الصحيحة، لكن عددًا كبيرًا من هؤلاء كان مصيره الحرق عند محاكم التفتيش؛ لاتهامه بالزندقة. وكان مذهب هؤلاء هو أنه لم يكن للمسيح ولا للرسل متاع يملكونه، فهم لم يملكوا حتى الثياب التي يرتدونها، فاتُّهم هذا الرأي منهم بالزندقة سنة ١٣٢٣م، بلسان «يوحنَّا الثاني والعشرين»، فالنتيجة النهائية لحياة «القديس فرانسس» هي قيام طائفة أخرى تُضاف إلى غيرها من الطوائف الغنية الفاسدة، وشدُّ أزر الكنيسة في سلطانها، وتمهيد الطريق لاضطهاد كل من امتاز بإخلاصه للأخلاق القويمة، أو لحرية الفكر. ولو تذكرنا أغراضه التي كان يهدف لها، وشخصيته الفاضلة، لاستحال علينا أن نتخيل نتيجة تكون فيها سخرية الدهر أكبر منها في هذه النتيجة.

وقصة «القديس دومنيك» أقل إمتاعًا بدرجة كبيرة من قصة «القديس فرانسس»؛ فهو من كاستيليا، ويُخلِص — مثل «لويولا» — للأرثوذكسية إخلاصًا فيه هوس التعصب، وغايته الرئيسية هي محاربة الزندقة؛ فاصطنع الفقر وسيلةً تؤدي به إلى هذه الغاية، ولقد شهد الحرب مع الـ «ألبيجنسيين» من أولها إلى آخرها، ولو أنه يقال إنه أَسِف لبعض ما ارتكب فيها من شنيع الفظائع. وقد أُنشئت «الطائفة الدومنيكية» سنة ١٢١٥م، أنشأها «إنوسنت الثالث» فصادفت نجاحًا سريعًا، ولست أعرف في «القديس دومنيك» من

آثار الخصائص البشرية إلا اعترافه لـ «جوردان السكسوني» بأنه كان يحب التحدث إلى الشابات من النساء، أكثر من التحدث إلى العجائز، لكن «الطائفة» قررت في وقارها سنة ١٢٤٢م أنه لا بدَّ من حذف هذه العبارة من ترجمة حياة مؤسس الطائفة، التي كتبها «جوردان».

ولئن كان «الفرانسسكان» قد أبدوا نشاطًا في أعمال محاكم التفتيش، فقد كان «الدومنيكان» أكثر منهم نشاطًا في ذلك، لكنهم مع ذلك قد أدوا خدمة جليلة للإنسانية بإخلاصهم للعلم، ولم يكن هذا جزءًا من خطة «دومنيك»؛ لأنه قرر لرهبانه «ألا يحصلوا العلوم الدنيوية أو الفنون الحرة إلا بفتوى تجيز ذلك»، غير أن هذه القاعدة لم تُراعَ سنة ١٢٥٩م، وبعدئذٍ بُذل كل مجهود لتيسير الحياة العلمية لـ «الدومنيكان»؛ فلم يكن العمل اليدوي جزءًا من واجباتهم، وقُللت لهم ساعات العبادة لكي ينفسح لهم مجال الدراسة، ولقد أنفقوا جهدهم كله في التوفيق بين أرسطو والمسيح، وقام بهذه المهمة من هؤلاء «الدومنيكان» رجلان، هما «ألبرت الكبير» و«توما الأكويني»، على أحسن ما يمكن أن تؤدَّى؛ فكان لـ «توما الأكويني» من الوزن العلمي الساحق ما صرف «الدومنيكان» فيما بعد عن الإنتاج الفلسفي إلا قليلًا، وعلى الرغم من أن «فرانسيس» قد كره التحصيل العلمي أكثر مما كره «دومنيك»، إلا أن الأسماء التي لمعت في الفترة التي جاءت بعد ذلك العهد مباشرة، كلها من «الفرانسسكان»؛ «روجو بيكن»، و«دَنْس سكوتس»، و«وليم الأوكامى»، فهؤلاء جميعًا من «الفرانسسكان»، وسنخصص الفصول التالية لما أداه هؤلاء الرهبان للفلسفة من أبحاث.

الفصل الثالث عشر

القديس توما الأكويني

يُعَد «توما الأكويني» (وُلد ١٢٢٥م أو ١٢٢٦م، ومات ١٢٧٤م) أعظم الفلاسفة الاسكولائيين جميعًا؛ ففلسفته تُدرس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تعلِّم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة. وكانت هذه هي القاعدة منذ أصدر «ليو الثالث عشر» أمره بذلك في عام ١٨٧٩م، وعلى ذلك فليست تقتصر أهمية «القديس توما» على الجانب التاريخي منه، لكنه إلى جانب ذلك ذو أثر حي، كأفلاطون وأرسطو وكانْت وهيجل، بل إنه في الحقيقة أبلغ أثرًا من الأخيرَين. وهو في معظم الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذًا أمينًا، حتى لقد أصبح «الاستاجيري» (يعني أرسطو) معدودًا بين الكاثوليك واحدًا من «الآباء» أو يكاد، وبات في رأيهم أن نقده في أمور الفلسفة الخالصة يقرب جدًّا من الكفر في الدين،[1] ولم يكن هذا يَصدُق دائمًا؛ فالمعركة التي كانت قائمة للدفاع عن أرسطو في عهد «الأكويني» — في مقارنته بأفلاطون — كانت لم تَنتهِ بعدُ إلى نصر حاسم، وجاء «الأكويني» بنفوذه فظفر لأرسطو بالنصر الذي دام حتى عصر النهضة، وبعدئذٍ استعاد أفلاطون سيادته في رأي معظم الفلاسفة؛ إذ عرفه رجال النهضة أكثر مما عرفته العصور الوسطى، وكان مستطاعًا للإنسان في القرن السابع عشر أن يكون أرثوذكسيًّا وتابعًا من أتباع ديكارت في آن واحد، ودليل ذلك أن «مالبرانش» — مع أنه قسيس — لم يوجَّه إليه اللوم أبدًا. أمَّا في يومنا هذا فقد باتت هذه الحريات وأمثالها شيئًا مضى؛ فرجال الكنيسة الكاثوليكيَّة لا بدَّ لهم من قبول «القديس توما» إذا ما اشتغلوا بأمور الفلسفة. كان «القديس توما» ابنًا لأمير أكوينا، الذي كان حِصنه في مملكة نابلي

[1] لمَّا وجَّهتُ نقدًا لأرسطو في إحدى إذاعاتي، نتج عن ذلك كثير جدًّا من احتجاج الكاثوليك.

على مقربة من «مونت كاسينو»، حيث بدأ تعليم «هذا العالم الملائكي»، ولبث ستة أعوام في جامعة فردريك الثاني بنابلي، ثم التحق بفريق الدومنيكان، وسافر إلى كولونيا ليدرس على «ألبرت الكبير»، الذي كان الأرسطيَّ الأول بين فلاسفة ذلك العصر. وبعد فترة قضاها في كولونيا وباريس عاد إلى إيطاليا سنة ١٥٢٩م، وهناك أنفق بقيَّة حياته ما عدا ثلاثة أعوام تقع بين ١٢٦٩م و١٢٧٢م، كان خلالها في باريس، حيث اشتبك «الدومنيكان» مع أولي الأمر في الجامعة، بسبب اعتناقهم (اعتناق الدومنيكان) لمذهب أرسطو في الفلسفة، واتُّهموا باتصالهم الودي مع أنصار ابن رشد، اتصالًا يخرج بهم عن حظيرة الدين السليم، وكان هؤلاء الأنصار يكوِّنون حزبًا قويًّا في الجامعة. وكان أنصار ابن رشد يذهبون — على أساس شرحهم لأرسطو — إلى أن النفس ليست خالدة بمقدار ما هي متفردة في أفراد؛ إذ الخلود خاص بالعقل وحده، والعقل لا يُشخَّص في أفراد، وهو شيء واحد بعينه مهما تعددت الكائنات العاقلة واختلفت، فلما وُجِّهت أنظارهم بقوة إلى أن هذا المذهب مُنافٍ للعقيدة الكاثوليكية، التمسوا سبيلًا للنجاة في خدعة «الحقيقة المزدوجة»؛ فجانب قائم على العقل في الفلسفة، وآخر قائم على الوحي في اللاهوت، فكان ذلك كله سببًا في تلويث اسم أرسطو؛ فأخذ «القديس توما» على نفسه وهو في باريس أن يزيل هذا الأذى الذي نتج عن الإسراف في متابعة التعاليم العربية، وأصاب في ذلك نجاحًا فريدًا.

كان «الأكويني» — على خلاف أسلافه — ذا علمٍ حقيقي كامل بأرسطو؛ فقد أمدَّه صديقه «وليم الموربيكي» بترجمات من اليونانية، وكتب هو نفسه تعليقات على ما قرأ؛ فإلى عهده لبثت آراء الناس في أرسطو مُهوَّشة بسبب الإضافات «الأفلاطونية الجديدة» التي زيدت عليها، لكنَّه اتَّبع أرسطو الحقيقي، وكره الأفلاطونية، حتى في صورتها التي تبدَّت بها عند «أوغسطين»، ونجح في إقناع «الكنيسة» بأن فلسفة أرسطو أفضل من فلسفة أفلاطون في أن تكون أساسًا لفلسفة مسيحية، وأن المسلمين، مع أنصار ابن رشد من المسيحيين، قد أخطئوا شرح أرسطو. ورأيي الشخصي هو أن كتاب «النفس» (لأرسطو) يؤدي أداء طبيعيًّا إلى وجهة النظر التي أخذ بها ابن رشد أكثر جدًّا مما يؤدي إلى وجهة النظر التي أخذ بها «الأكويني»، لكن «الكنيسة» قد رأت رأيًا غير هذا منذ «القديس توما»، وأودُّ أن أضيف إلى ذلك أن آراء أرسطو في مسائل المنطق والفلسفة لم تكن هي القول الفصل، وقد قام البرهان على أنَّها باطلة إلى حد كبير، وهذا الرأي أيضًا لا يُسمَح بالأخذ به لأي فيلسوف أو معلِّم للفلسفة من الكاثوليك.

لقد قام القديس توما بكتابة أهم كُتبه — «الحُجة على الكافرين Summa Contra Gentiles» — خلال الأعوام التي تقع بين ١٢٥٩–١٢٦٤م، وغايته البرهنة على صدق

الديانة المسيحية بحُجج يتوجَّه بها إلى قارئ يفرض فيه أنه لا يؤمن بالمسيحية قبل قراءته لكتابه هذا، ولنا أن نستنتج أن القارئ الذي تخيَّله الكاتب، هو في الغالب رجل تبحَّر في فلسفة العرب. وكتب كتابًا ثانيًا؛ «الحُجة المنطقيَّة Summa logiae»، يكاد يبلغ من الأهمية مبلغ الكتاب الأول، لكنه أقل إثارة لاهتمامنا نحن بعض الشيء؛ لأنه أقلُّ من الكتاب الأول تصميمًا على استخدام حجج لا تفرض إيمانًا بالمسيحيَّة سابقًا لقراءته.

وفيما يلي خلاصة لكتاب «الحجة على الكافرين Summa Contra Gentilis».

لنبحثْ أولًا في المقصود من كلمة «حكمة»؛ فقد يكون الرجل حكيمًا في ناحية معينة من نواحي الحياة، كبناء المنازل، وذلك يتضمن معرفته الوسيلة المؤدية إلى غاية معينة، غير أن الغايات الجزئية كلها منطوية تحت الغاية التي يرمي إليها الكون بأَسره، والحكمة — بمعناها المطلق — إنَّما تُعنَى بغاية الكون، وغاية الكون هي صالح العقل، أعني الحقيقة، فمتابعة الحكمة بهذا المعنى هي أكمل ما يشتغل به الإنسان، وأعظمه وأنفعه وأمتعه؛ وبرهان ذلك كله مستند إلى ما يقوله «الفيلسوف»، أعني أرسطو.

(يقول) إنَّ غايتي هي أن أقرر الحقيقة التي تأخذ بها «العقيدة الكاثوليكيَّة»، لكني ها هنا مضطر إلى الرجوع إلى العقل الطبيعي، ما دام الكافرون لا يؤمنون بصدق الكتاب المقدس، على أن العقل الطبيعي أداة ناقصة فيما يختص بالله؛ ففي مقدوره أن يبرهن على بعض جوانب العقيدة دون بعضها الآخر، في مقدوره أن يثبت وجود الله وخلود الروح، لكنه لا يستطيع أن يثبت «الثالوث» ولا «التجسيد» ولا «يوم الحساب»، فكل ما يمكن البرهنة عليه هو — إلى هذا الحد — متفق مع العقيدة المسيحية، وليس في الوحي ما يضادُّ العقل، ولكن لا بدَّ من فصل أجزاء العقيدة التي يمكن البرهنة عليها بالعقل، عن أجزائها التي لا يمكن البرهنة عليها مثل هذا البرهان العقلي؛ وبناء على ذلك ترى الثلاثة الأجزاء الأولى من كتاب «الحجة» لا ترجع إلى سند من الوحي — والكتاب كله مؤلَّف من أربعة أجزاء — فهو لا يذكر الوحي في تلك الأجزاء الثلاثة الأولى إلا لكي يبيِّن أنَّه متفق مع النتائج التي وصل إليها بالبرهان العقلي، ولست تجده يعالج موضوعات لا يمكن معرفتها بغير طريق الوحي؛ إلا في الكتاب الرابع.

والخطوة الأولى هي أن يبرهن على وجود الله؛ فبعض الناس من رأيه أن لا ضرورة لذلك ما دام وجود الله (في رأيهم) واضحًا بذاته، ولو كنا نعلم جوهر الله لكان زعمهم هذا صحيحًا؛ لأنه (كما سيدل البرهان فيما بعد) لا فرق — في الله — بين الجوهر والوجود الفعلي، لكننا لا نعرف جوهر الله إلا معرفةً جدَّ ناقصة؛ فأصحاب الحكمة من الناس

يعرفونه أكثر مما يعرفه الجاهلون، والملائكة تعرف عن جوهر الله أكثر من هؤلاء وأولئك، لكن كائنًا واحدًا لا يعلم من جوهر الله العلمَ الذي يكفيه لاستنتاج وجود الله من جوهره، وعلى هذا الأساس فالبرهان الوجودي مرفوض.

ومن المهمِّ أن نذكر هنا أن الحقائق الدينية التي لا يمكن البرهنة عليها؛ يمكن العلم بها كذلك عن طريق الإيمان، ولئن كانت البراهين عسيرة، لا يفهمها إلا العلماء وحدهم، فالإيمان ضروري كذلك للجاهلين وللصغار، ولأولئك الذين تصرفهم شواغل الحياة عن دراسة الفلسفة، ففي الوحي الكفاية لهؤلاء جميعًا.

وبعض الناس من رأيه أن الله يستحيل معرفته إلا بالإيمان وحده؛ وحجتهم في ذلك هي أنه إذا كانت مبادئ البرهان تأتينا عن طريق الخبرة المستمدة من الحواس — كما وردَ في كتاب «التحليلات الثانية» (لأرسطو) — فإن كل ما يسمو على مجال الحواس تستحيل البرهنة عليه، وهذا قول باطل، وحتى لو كان صوابًا لكانت معرفة الله ممكنة من آثاره التي تدركها الحواس.

إنَّ البرهان على وجود الله — كما جاء عند أرسطو — قائم على حجة المحرِّك الذي لا يتحرك؛[٢] فهنالك أشياء تتحرك بغيرها فقط، وأشياء أخرى تحرِّك غيرها وتتحرك بغيرها معًا، وكل ما يتحرك يحركه شيء سواه، ولما كان التسلسل اللانهائي مستحيلًا؛ فلا بدَّ أن نصل عند نقطة ما إلى شيء يحرك الأشياء الأخرى دون أن يتحرك هو، وهذا المحرك الذي لا يتحرك هو الله. وربما اعترض معترض على ذلك بقوله إنَّ هذه الحجة تتضمن أزلية الحركة، وهو ما يرفضه الكاثوليك، لكن الاعتراض باطل؛ فالبرهان صادق على أساس الفرض بأن الحركة أزليَّة، على أنَّ الفرض المضادَّ لذلك لا يؤدي إلَّا إلى تقوية الحجة؛ إذ يقتضي هذا الفرض المضاد أن تكون هنالك بداية؛ وإذن فيكون هناك «علَّة أولى».

وفي «الحجة اللاهوتية Summa Thealogiae» خمسة براهين على وجود الله؛ أولها: برهان المحرك الذي لا يتحرك، كما أسلفناه. والثاني: برهان «العلَّة الأولى» الذي يرتكز هو الآخر على استحالة التسلسل اللانهائي. والثالث: هو وجوب أن يكون هنالك مصدر أخير لكل الضرورات، وهذا البرهان شديد الشبه بالبرهان الثاني. والرابع: هو أننا نرى كمالات كثيرة في الكون، وأن هذه الكمالات لا بدَّ أن تصدر كلها عن شيء تام الكمال. والخامس: أنَّنا نجد حتى الأشياء التي لا حياة فيها؛ تؤدي أغراضًا معينة، ولا بدَّ أن تكون هذه

[٢] لكن هذه الحجة عند أرسطو تنتهي إلى ٤٧ أو ٥٥ إلهًا.

الأغراض المتحققة بها غايةَ كائنٍ سواها خارجٍ عنها؛ لأنَّ الكائنات الحية وحدها هي التي يمكن أن تنطوي على غاية في دخيلة نفسها.

ونعود إلى كتاب «الحجة على الكافرين»، فأما وقد أقمنا البرهان على وجود الله، ففي مستطاعنا الآن أن نقول عنه أشياء كثيرة، لكنها جميعًا بالسلب، منظورًا إليها من وجهة نظر معينة؛ وذلك لأن طبيعة الله لا يمكن معرفتها لنا إلا عن طريق الصفات التي ليست تصف طبيعته؛ فالله أزلي ما دام غير متحرك، وهو غير متبدِّل، ما دام لا يحتوي على عنصر قابل (ضد فاعل) موجود بالقوة (لا بالفعل). ولقد «هرف» داود الدنانتي (وهو مادي موحِّد للوجود في أوائل القرن الثالث عشر) إذ قال إنَّ الله والمادة الأولى سواء، وهذا هراء؛ لأن المادة الأولى قابلية خالصة، مع أن الله فاعلية خالصة، وليس في الله تركيب من عناصر؛ ولذا فليس هو بالجسم؛ لأن للأجسام أجزاء.

والله هو جوهر نفسه؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لما كان كائنًا بسيطًا، بل كائنًا مركَّبًا من جوهر ووجود (وهذه النقطة هامة)؛ ففي الله لا فرق بين جوهر ووجود، وليس في الله حوادث عارضة، ويستحيل أن تتجزأ أجزاؤه بفروق جوهرية. وهو لا يقع تحت جنس من الأجناس، ولذا استحال تعريفه، لكنَّه لا ينقصه كمال أي جنس من الأجناس؛ فالأشياء تشبه الله من بعض نواحيها، ولا تشبهه من بعض نواحيها، ولَأن يقال إن الأشياء تشبه الله؛ أنسب من أن يقال إن الله يشبه الأشياء.

والله خيِّر، وهو عبارة عن خير نفسه، فهو الخير في كل ما يوصف بالخير. وهو عاقل، وأفعاله العقلية هي نفسها جوهره؛ فهو يعقل بجوهره، وهو يعلم نفسه علمًا كاملًا (لنذكرْ أن يوحنَّا الاسكتلندي رأى رأيًا غير هذا).

وعلى الرغم من أن العقل الإلهي لا تركيب فيه، فالله يعقل أشياء كثيرة، وقد يبدو ذلك إشكالًا عسيرًا، لكن حل الإشكال هو أن الأشياء التي يعقلها ليس لها فيه وجود متميز، ولا هي كائنة بذاتها كما ظنَّ أفلاطون؛ لأنَّ صور الأشياء الطبيعية لا يمكن وجودها ولا تصورها بالعقل وهي مستقلة عن المادة، ومع ذلك فلا بد لله أن يعقل الصور قبل الخلق (ليخلق الأشياء على غرارها). وحل هذه المشكلة هو كما يأتي: إنَّ فكرة العقل الإلهي، الذي به يعقل اللهُ نفسَه، هي نفسها فكرة «كلمة» الله، وهي ليست فقط صورة لله وهو معقول، بل هي كذلك صورة لكل الأشياء التي يكون الجوهر الإلهي شبيهًا بها؛ وبناء على ذلك ففي إمكان الله أن يتصور بعقله أشياء كثيرة، وذلك بكونه يتصور نوعًا واحدًا معقولًا، وهو الجوهر الإلهي، وبكونه كذلك يعزم عزمة واحدة معقولة، وهي «الكلمة»

الإلهية،[٣] إنَّ كل صورةٍ كائنٌ كامل بمقدار ما هي شيء إيجابي، والعقل الإلهي يشمل في جوهره ما يناسب كل شيء على حدة، وذلك بكونه يفهم أين يشبهه ذلك الشيء وأين لا يشبهه، مثال ذلك أن الحياة — لا المعرفة — هي جوهر النبات، وإذن فالنبات يشبه الله في كونه حيًّا، ولا يشبهه في كونه لا معرفة له، والحيوان يشبه الله في أن له معرفة، لكنه لا يشبهه في كونه لا عقل له، وهكذا يختلف المخلوق عن الله دائمًا في جانب سلبي.

إنَّ الله يعقل الأشياء كلها في لحظة بعينها، وليست معرفته تقوم على ترابط المعاني، كلا ولا هي تتنقل من فكرة إلى فكرة، أو تُلحِق الحجةَ بالحجة، فالله هو الحقيقة نفسها (ولا بد من فهم هذه العبارة بمعناها الحرفي).

وننتقل الآن إلى مشكلة أتعبت أفلاطون وأرسطو معًا، وهي: هل يمكن لله أن يعرف الأشياء الجزئية، أم هل يقتصر علمه على الكليات والحقائق العامة؟

لأن المسيحي يؤمن بإشراف الله على خلقه، ومع ذلك فهنالك حجج لها وزنها ضد هذا الرأي، يسوق منها «القديس توما» سبعًا، ثم يأخذ في تفنيدها، والحجج السبعة هي ما يلي:

(١) لما كانت الجزئية معناها تفرُّد في المادة للجزئيات؛ استحال على أي شيء لا مادي أن يعرفها.

(٢) الجزئيات لا تتصف دائمًا بالوجود الفعلي، وهي لا يمكن معرفتها حين لا تكون موجودة وجودًا فعليًّا؛ وعلى ذلك فيستحيل معرفتها لكائن غير متغير.

(٣) الجزئيات عرَضية لا ضرورية؛ وعلى ذلك فيستحيل أن يكون ثمَّة عنها معرفة يقينية إلا وهي موجودة.

(٤) بعض الجزئيات ترجع إلى الإرادة، والإرادة لا يعرفها إلا الشخص المريد.

(٥) الجزئيات لا نهائية في عددها، واللانهائي — باعتباره لا نهائيًّا — غير معلوم.

(٦) الجزئيات أحقر من أن تستوقف انتباه الله.

(٧) في بعض الجزئيات شر، ويستحيل على الله أن يعرف الشر.

ويرد «الأكويني» بقوله إن الله يعرف الجزئيات باعتباره سببًا لها. وهو يعرف الأشياء التي ليست موجودة وجودًا فعليًّا؛ كما يعرف الصانع الشيء المصنوع قبل أن

[٣] «الحجة على الكافرين»، ج١، فصل ٥٣.

يتم صناعته. وهو يعرف الأشياء العرَضية التي ستقع في المستقبل؛ لأنه يرى كل شيء في الزمان كأنه واقع في الوقت الحاضر؛ وذلك لأنه هو نفسه خارج عن حدود الزمان. وهو يعرف ما يدور في عقولنا، وما تعتزمه إرادتنا. ويعرف الأشياء التي لا نهاية لعددها، على الرغم من أن ذلك فوق مقدورنا نحن البشر. وهو يعرف الأشياء التوافِهَ؛ لأنه ليس ثمة شيء تافه من كل نواحيه؛ إذ إن لكل شيء جانبًا شريفًا، وإلا فلو كان الأمر غير ذلك لما عرف اللهُ غير نفسه، وفضلًا عن ذلك فإن نظام الكون في السمو، ويستحيل معرفة هذا النظام بغير معرفة كل شيء حتى التوافِه. وأخيرًا فإن الله يعلم الأشياء الشريرة؛ لأن معرفة أي شيء مما يتصف بالخير، يتضمن معرفة ضده، وهو الشر.

إنَّ الله «إرادة»، و«إرادته» هي جوهره، والموضوع الذي تنصبُّ عليه تلك الإرادة هو الجوهر الإلهي، وحين تتصل إرادة الله بذاته فكأنما هو قد أراد سائر الأشياء كذلك؛ لأن الله هو غاية كل شيء، وهو يريد حتى الأشياء التي لم توجد بعد، هو يريد وجود ذاته وخيرية ذاته، أما سائر الأشياء — فعلى الرغم من أنه يريدها — إلا أنه لا يريدها بالضرورة. ولله إرادة حرة، ويمكن أن نجد المبرر العقلي لكل إرادة يريدها، دون أن يكون هنالك سبب يستلزم حدوث تلك الإرادة، وهو لا يريد أشياء مستحيلة في ذاتها، مثال ذلك أنه يستحيل أن يجعل التناقض صادقًا. ولم يكن «القديس توما» موفَّقًا كل التوفيق في المثَل الذي يسوقه لشيء يجاوز حدود القوة الإلهية نفسها، لأنه يقول إنَّ الله لم يكن ليستطيع أن يجعل من الإنسان حمارًا.

وفي الله نشوة وغبطة وحب، لكن الله لا يكره شيئًا، وهو يتصف بالفضائل التأملية والفضائل العملية معًا، وهو سعيد، وهو هو سعادة ذاته نفسها.

وننتقل الآن (في الجزء الثاني) إلى النظر في الكائنات المخلوقة، وهو مفيد في نبْذ الأخطاء التي تشوب التفكير في الله؛ فالله قد خلق العالم من العدم، وذلك على خلاف ما ذهب إليه الأقدمون. والمؤلف هنا يستأنف موضوع الأشياء التي يستحيل على الله فعلها؛ فيستحيل عليه أن يكون جسمًا، أو أن يغيِّر نفسه، ويستحيل عليه أن يُخفِق، وأن يَلحقه التعب، وأن ينسى، وأن يندم، وأن يغضب، وأن يحزن، ويستحيل عليه أن يجعل إنسانًا بغير روح، أو أن يجعل زوايا المثلث لا تساوي قائمتين، إنه يستحيل أن ينسخ الماضي، وأن يرتكب الآثام، وأن يخلق إلهًا آخر، أو أن يجعل من نفسه كائنًا غير موجود. والجزء الثاني يدور أساسًا حول البحث في روح الإنسان؛ فكل العناصر العقلية لا مادية، ولا يطرأ عليها الفساد. وليس للملائكة أجساد، أمَّا في البشر فالروح متحدة مع الجسد، والروح هي

صورة الجسد كما يقول أرسطو. وليس في الإنسان ثلاثة أرواح بل روح واحدة، والروح كلها موجودة وجودًا كاملًا في أي جزء من أجزاء البدن. وأراوح الحيوان — على خلاف روح الإنسان — ليست خالدة. والعقل جزء من روح فرد من الناس، وليس العقل — كما ذهب ابن رشد — عقلًا واحدًا على اختلاف الأفراد الذين يحل فيهم. والروح لا تنتقل مع الجراثيم المنوية، بل تُخلَق روح جديدة لكل إنسان جديد. نعم إنَّ ذلك ينطوي على إشكال، وهو: حين يولد إنسان من لقاءِ رجل وامرأة لقاءً بغير زواج، فإن الله قد يبدو كأنما كان شريكًا في عملية السفاح. لكن هذا الاعتراض اعتراض ظاهري فقط. (هنالك اعتراض خطير أقلقَ القديس أوغسطين، وأعني به الاعتراض الخاص بانتقال الخطيئة الأولى؛ ذلك أن الروح هي التي تقترف الخطيئة، وإذا كانت الروح لا تنتقل في التناسل، بل تُخلَق روح جديدة لكل إنسان جديد، فكيف يمكن لروح خُلقت خلقًا جديدًا أن ترث خطيئة آدم؟ والأكويني لا يناقش هذه المشكلة.)

وهو يناقش مشكلة الكليات حين يتعرض للبحث في العقل، ويتخذ «القديس توما» في مشكلة الكليات نفس الموقف الذي وقفه أرسطو، وهو أن الكليات لا وجود لها خارج الروح، لكن العقل حين يعقل الكليات، فهو يعقل أشياء موجودة خارج الروح.

ويُعنَى الجزء الثالث قبل كل شيء بالمسائل الأخلاقية؛ فالشر غير مقصود، وليس هو بالجوهر، وله علَّة عرَضية هي الخير. والأشياء كلها تميل إلى التشبُّه بالله الذي هو غاية كل شيء. وليست السعادة البشرية متوقفة على لذائذ الجسد والجاه والمجد والثروة والسلطان الدنيوي، أو على خيرات البدن، كلا ولا تكون الحواس مقرًّا لها، إنَّ السعادة الأخيرة للإنسان لا تتألف من أفعال تتمثل فيها الفضيلة الأخلاقية؛ لأن هذه الأفعال وسائل، وإنَّما تتألف تلك السعادة من التأمل في الله. على أن العلم بالله كما هو حاصل للكثرة الغالبة من الناس؛ لا يكفي، ولا يكفي كذلك أن تعلم به علمًا قائمًا على البرهان العقلي، بل لا يكفي أن تعلم به علمًا صادرًا عن الإيمان؛ فنحن في هذه الحياة لا نستطيع أن نرى الله في جوهره، ولا أن نظفر بالسعادة الأخيرة، أمَّا في الآخرة فسنراه وجهًا لوجه (وهو يحذِّرنا من فهم هذه العبارة بمعناها الحرفي؛ لأن الله ليس له وجه)، ولن يحدث ذلك بفضل قوانا الطبيعية، بل بفضل ضوء إلهي، وحتى عندئذٍ لن يُتاح لنا أن نراه كاملًا، وبرؤية الله نصبح مشاركين في الحياة الأبدية، أعني في الحياة التي لا تقع في حدود الزمان.

وليست «الحكمة الإلهية بالمتناقضة» مع وجود الشر، أو الوجود العرَضي للأشياء، أو الإرادة الحرة، أو المصادفة أو الحظ؛ فالشر يأتي نتيجة لعلل ثانية، كما يحدث في حالة الفنان الماهر ومعه أدوات رديئة.

وليست الملائكة كلها سواء، فبينها درجات، وكل ملَك هو فريد نوعه؛ لأنه ما دامت الملائكة بغير أجساد، فيستحيل أن يتميز بعضها عن بعض إلا بالفروق النوعية، لا بمجرد اختلاف الوضع في المكان.

ولا بدَّ من نبْذ التنجيم للأسباب المألوفة، وإذا سُئلنا السؤال الآتي: «هل هناك فعل للقدَر؟» أجاب «الأكويني» بأنه يجوز لنا أن نسمي بكلمة «القدر» ذلك النظام الذي فرضتْه الحكمة الإلهية، على أنه يَحسُن بنا ألا نفعل ذلك؛ لأن «القدَر» كلمة وثنية، وهذا يؤدي بنا إلى المناقشة التي يقول فيها إن الدعاء نافع، على الرغم من أن «الله الحكيم» لا يجوز عليه التغيُّر (وقد أخفقتُ في تتبع هذه المناقشة). والله يفعل المعجزات أحيانًا، لكن ذلك ليس في مستطاع أحد سواه، ومع ذلك فالسحر مستطاع بمعونة الشياطين، وليست أفعال السحر بالمعجزات بالمعنى الصحيح، ولا هي تتم بمعونة النجوم.

ويطالبنا «القانون الإلهي» بحب الله، وأن نحب كذلك جارنا، بدرجة أقل، وهو ينهى عن الزنا؛ لأن الوالد لا بدَّ أن يقيم مع الوالدة أثناء تربية الأبناء. ويحرم تحديد النسل؛ لأنه مُنافٍ للطبيعة، على أنه لا يحرم على هذا الأساس نفسه أن يقضي الإنسان حياته بغير اتصال جنسي. وينبغي للزواج ألا يكون قابلًا للانفصال؛ لأن الوالد مطلوب لتربية الصغار؛ إذ هو أعقل من الأم، وهو أيضًا أقوى منها جسدًا إذا ما اقتضت الحال عقوبة الأطفال. وليس كل اتصال جسدي مشوبًا بالخطيئة؛ لأنه طبيعي، لكنك إذا ما ظننت أن حالة الزواج لها نفس الخيرية التي لحالة العفة عن الاتصال الجنسي؛ وقعتَ في زندقة «جوفنيان». ولا بدَّ أن يكون الزواج بزوجة واحدة فقط، بغير استثناء للقاعدة؛ لأن تعدد الزوجات مُجحِف بالنساء، وتعدد الأزواج للزوجة الواحدة يجعل الأبوة مشكوكًا فيها. ويحرم الزواج بين الأقرباء؛ لأنه يسبِّب تعقيدًا في الحياة العائلية. وهو يسوق حجة غريبة ضد زواج الأخ بأخته، وهي أنه لو أضيف حب الزوج لزوجته إلى حب الأخ لأخته؛ اشتدت الجاذبية بين الرجل والمرأة إلى درجة تُكثِر من الاتصال الجنسي بينهما بغير موجب.

ومما تَجدُر ملاحظته أنَّ هذه الحجج كلها التي يسوقها عن الأخلاق الجنسية؛ إنما ينظر فيها إلى اعتبارات عقلية خالصة، لا إلى أوامر ونواهٍ سماويَّة، فها هنا ترى «الأكويني» — كما تراه خلال الأجزاء الثلاثة الأولى كلها — مغتبطًا في ختام نقاش يسوق فيه الأدلة العقلية، إذ هو يقتبس نصوصًا تبيِّن أن العقل قد انتهى به إلى نتيجة تلائم ما جاء به الكتاب المقدس، لكنَّه لا يستند إلى الكتاب المقدس إلا بعد بلوغه النتيجة التي أراد بلوغها بالتدليل العقلي.

وهناك مناقشة غاية في الحيوية وجديرة بكل اهتمام عن الفقر الإرادي، وهي مناقشة تنتهي في ختامها — كما يتوقَّع لها القارئ — إلى نتيجة تتفق مع مبادئ الطوائف المستجدية، وهو في هذه المناقشة يذكر الاعتراضات بقوة وواقعيَّة، بحيث يُظهرها كما قد سمعها هو فعلًا على ألسنة رجال الإكليروس العلمانيين.

وينتقل بعدئذٍ إلى الخطيئة، والقضاء المكتوب، والاصطفاء. وهنا نرى آراءه هي نفسها آراء «أوغسطين» على وجه التقريب؛ فالخطيئة الخُلقية تضيِّع على مقترفها خاتمته الأخيرة إلى أبد الآبدين؛ ولذا يحقُّ عليه العذاب الأبدي. ويستحيل على إنسان أن ينجو من الخطيئة إلَّا برحمة من الله، ومع ذلك فاللائمة واقعة على المخطئ إذا لم يرتدَّ عن خطيئته؛ فالإنسان بحاجة إلى رحمة الله، حتى يتمكَّن من المُضي في الخير، لكن أحدًا لا يستحق المعونة الإلهية. وليس الله هو سبب اقتراف الخطأ، لكنه يترك بعض الناس في خطيئتهم، وينقذ بعضهم الآخر منها. وأمَّا عن القضاء المكتوب، فالظاهر أن «القديس توما» يرى رأي «القديس أوغسطين» بأنه ليس في وسعنا أن نعلل لماذا يُختار بعض الناس للجنَّة، بينما يُترك بعضهم الآخر على إثمهم ويذهبون إلى جهنم. وهو يرى كذلك استحالة أن يدخل إنسان الجنة بغير تعميد، وليس هذا من الحقائق التي يمكن البرهنة عليها بالعقل المجرد الذي لا يستند إلى وحي، وقد نزل به الوحي في إنجيل يوحنًّا، الإصحاح الثالث، رقم ٥.[٤]

والكتاب الرابع يبحث في «الثالوث» و«التجسيد»، وسيادة البابا، والطقوس المقدسة، وبعث الجسد. وهو يوجِّهه أولًا إلى رجال اللاهوت قبل أن يوجهه إلى الفلاسفة، ولذا سأتناوله في إيجاز.

هنالك ثلاث طرق لمعرفة الله؛ بالعقل، وبالوحي، وبالإدراك المباشر للأشياء التي سبقت معرفتها بالوحي وحده، على أنه لا يكاد يقول شيئًا إطلاقًا عن الطريقة الثالثة، ولو كان الكاتب ممن يميلون إلى التصوف، لقال في هذه الطريقة الثالثة أكثر من أيٍّ من الطريقتين الأُخريَين، لكن مزاج «الأكويني» قياسي أكثر منه تصوفيًّا.

وهو يتوجه باللائمة إلى «الكنيسة اليونانية» لإنكارها الموكب المزدوج الخاص بـ «الروح القدس» وبسيادة البابا، وهو يلفت أنظارنا إلى أنه على الرغم من أن المسيح ابن الروح القدس، إلا أنَّنا يجوز أن نفترض بأنه ابن الروح القدس بُنوةً جسدية.

[٤] «أجاب يسوع: حقًّا حقًّا، إنني أقول لكم إنه إذا لم يولد الإنسان من الماء ومن «الروح»؛ فيستحيل عليه دخول مملكة الله.»

والطقوس المقدسة تكون مقبولة حتى لو قام بها قساوسة أشرار، وقد كانت لهذه النقطة أهمية في تعاليم «الكنيسة»؛ ذلك لأن عددًا كبيرًا جدًّا من القساوسة كانوا يَحيَون في خطيئة خُلقية، وخشي الأتقياء من الناس ألا يكون في مستطاع أمثال أولئك القساوسة أن يقوموا بالطقوس المقدسة، ولو كان ذلك كذلك لأصبح الأمر عجبًا؛ إذ إنَّه في هذه الحالة ما كان أحد ليعلم إن كان زواجه صحيحًا، أو إن كان غفران ذنبه مقبولًا. وقد أدَّى هذا الخوف إلى زندقة وانقسام؛ لأن أصحاب العقول المتزمِّتة في أمور الدين راحوا يلتمسون إقامة كهنوت مستقل يتصف بالفضيلة التي لا تشوبها شائبة، وعندئذٍ اضطُرت «الكنيسة» إزاء ذلك إلى التأكيد بشدة قوية بأن الخطيئة التي يقترفها القسيس لا تَحُول بينه وبين أداء مهامِّه الدينية.

ومن الموضوعات التي ناقشها أخيرًا موضوعُ بعث الجسد؛ فترى «الأكويني» — كما هي الحال في مواضع أخرى — يعرض في أمانة تامة كل الحجج التي قيلت اعتراضًا على ما تأخذ به الأرثوذكسيَّة، ومن هذه الحجج حجة تثير مشكلات عظيمة للوهلة الأولى، فيسأل «القديس» قائلًا: ماذا يحدث لرجل لم يأكل طول حياته إلا لحمًا بشريًّا، ولا أكل أبواه إلا لحمًا بشريًّا كذلك؟ فمن الظلم الظاهر لضحايا مثل هذا الرجل أن يُحرَموا أجسادَهم يوم الحساب، نتيجة لشراهته، ومع ذلك، فلو بعثنا أجسادهم فماذا يبقى منه ليكون جسده هو؟ وإنه ليسعدني أن أقول إن هذه المشكلة التي قد تظهر للوهلة الأولى مستحيلة الحل؛ قد حُلَّت حلًّا موفَّقًا؛ إذ يبيِّن «القديس توما» أن ذاتية الجسد ليست متوقفة على بقاء الذرات المادية نفسها التي تكونه، فإنه يحدث خلال الحياة أن يتعرض الجسد للتغير الدائم في مادته التي تكوِّنه، بسبب عمليات الأكل والهضم، فآكِل اللحم البشري إذن قد يتلقَّى جسده نفسه يوم البعث، حتى ولو لم يكن ذلك الجسد مؤلَّفًا من نفس المادة التي كانت تكوِّن جسده حين جاءه الموت، ويَحسُن بنا أن نختم الخلاصة التي أوردناها لكتاب «الحجة على الكافرين» بهذه الفكرة التي تبعث الطمأنينة في النفوس.

تتفق فلسفة «الأكويني» في خطوطها العامة مع فلسفة أرسطو، وسيقبلها قارئها أو يرفضها، بنفس الدرجة التي يقبل بها أو يرفض فلسفة «الاستاجيري» (أرسطو). وإنما تبدو أصالة «الأكويني» في اصطناعه أرسطو سندًا للمذاهب المسيحية، دون أن يغيِّر منها إلا الحد الأدنى. وقد اعتبره الناس في عصره مجددًا جريئًا، حتى لقد استنكرت جامعتا باريس وأكسفورد كثيرًا من آرائه بعد موته. ولئن كان يستوقف النظر بأصالته، فهو أكثر استلفاتًا للنظر بقدرته على التنسيق بين الآراء؛ فحتى لو كانت آراؤه خاطئة، فلن

يزال كتاب «الحجة على الكافرين» بناءً عقليًّا رائعًا. وهو حين يهمُّ بتفنيد مذهب، يسوقه أولًا، وكثيرًا ما يعرضه بقوة عظيمة، محاولًا في كل الحالات تقريبًا أن يكون عادلًا. وإنه لما يدعو إلى الإعجابِ تلك الدقةُ وذلك الوضوح اللذان استطاع بهما أن يفرق بين الحجج المستمدة من العقل، والحجج المستمدة من الوحي. وهو يعرف أرسطو حق المعرفة، ويفهمه فهمًا تامًّا، وذلك قول لا تستطيع أن تقوله عن أي فيلسوف قبله من الفلاسفة الكاثوليك.

ومع ذلك فلا تكاد هذه الحسنات تكفي مبررًا لذيوع شهرته كل هذا الذيوع العظيم، فاستناده إلى العقل لا يتصف بالإخلاص — من بعض الوجوه — ما دامت النتيجة التي ينوي انتزاعها محدَّدة قبل البدء في البحث، خذ مثلًا لذلك استحالة الانفصال بين الزوجين، فهو يؤيد هذا الرأي بقوله إن الوالد مفيد في تربية الأبناء؛ (أ) لأنَّه أعقل من الأم. (ب) ولأنه أقوى منها جسدًا؛ ولذا فهو أقدر منها على توقيع العقاب البدني، وفي وُسع المُربِّي الحديث أن يردَّ عليه قائلًا: (أ) إنه ليس ثمة مبرر واحد لافتراض أن الرجال بصفة عامة أعقل من النساء. (ب) وإن نوع العقاب الذي يتطلب قوة بدنية كبيرة ليس مستحبًّا في التربية، وربما يمضي المُربي الحديث فيقول إن الآباء في العالم الحديث لا يكادون يأخذون بأي قسط في تربية الأبناء، لكنك لن تجد أحدًا من أشياع «القديس توما» يقلع عن إيمانه بوحدانية الزوجة طول الحياة، حتى إذا تبيَّن له ما أوردناه من حجة؛ ذلك لأن الأسس الحقيقية التي يقيم عليها إيمانه ليست هي الأسس العقلية المزعومة.

أو خذ الحجج التي يدَّعي أنه يبرهن بها على وجود الله؛ فكلها — ما عدا الحجة التي يقيمها على غائيَّة الكائنات غير الحية — معتمدة على زعم استحالة ألا يكون للتسلسل بداية أولى، وكل رياضي يعلم أن مثل هذه الاستحالة وهمٌ من الأوهام؛ فسلسلة الأعداد السلبية التي تنتهي بناقص واحد، مَثَل نسوقه دليلًا على عكس ذلك الظن، لكنك لن تجد هنا أيضًا رجلًا واحدًا ممن يَدينون بالكاثوليكيَّة، على استعداد لاطِّراح عقيدته بالله، حتى إذا اقتنع بأن الحجج التي يسوقها «القديس توما» على وجوده باطلة، وستراه يبتكر حججًا أخرى، أو يلوذ بالوحي مَهربًا.

والمحاولات التي أراد بها أن يبيِّن بأن جوهر الله ووجوده شيء واحد بذاته، وأن الله هو خيريَّته، وهو قوته وهكذا (أعني أنه هو صفاته)؛ قد تدل على خلط في التفكير، وهو خلط نراه عند أفلاطون، ثم يزعم بعضهم أن أرسطو قد تخلص منه، وأعني به الخلط بين كون الشيء من الجزئيات، وبين كونه من الكليات، فلا بدَّ لنا من التسليم بأن جوهر

الله من قبيل الكليات، بينما وجوده ليس كذلك. ومن العسير أن نعرض هذه المشكلة عرضًا مُرضيًا؛ لأنها تَرِد في سياق منطق لم يعد في وُسعنا اليوم قبوله، لكنها تكشف في وضوح عن لون من ألوان الاضطراب في التركيب اللغوي، ولو تخلصنا من هذا الاضطراب في استخدام ألفاظ اللغة، لزال عن الحجج التي تؤيد وجود الله كثيرٌ من بريقها الذي يأخذ بالألباب.

إنَّك لا تصادف عند «الأكويني» من الروح الفلسفيَّة الصحيحة إلا قليلًا؛ فهو لا يبدأ الحِجاج — مثل سقراط الأفلاطوني — معتزمًا أن يتابعه أنَّى سار به، وهو لا يشغل نفسه ببحثٍ يستحيل معرفة نتيجته مقدمًا، بل تراه قبل أن يبدأ التفلسف ملمًّا بالحقيقة المنشودة؛ لأنها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكيَّة، فإن وجد حججًا يبدو عليها طابع الدليل العقلي، ليؤيد بها بعض أجزاء العقيدة؛ كان خيرًا، وإن لم يجد فلا حاجة به إلى أكثر من الرجوع إلى الوحي. وليس من الفلسفة أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل، وإنَّما يكون ذلك من قبيل الدفاع عما تريد الدفاع عنه؛ وعلى ذلك فلستُ بمستطيع أن أرى فيه من الجدارة ما يستحق به أن يوضع على قدم المساواة مع خِيرة الفلاسفة، سواء في ذلك اليونان والمُحدَثون.

الفصل الرابع عشر

الاسكولائيون الفرانسسكان

كان الفرانسسكان — على وجه العموم — أقل من الدومنيكان في نقاء عقيدتهم الأرثوذكسيَّة، وكانت الطائفتان متنافستين تنافسًا حادًّا؛ فلم يكن الفرانسسكان يميلون إلى قبول «القديس توما» حجةً لهم. وأهم رجال ثلاثة بين الفلاسفة الفرانسسكان هم: «روجر بيكُن»، و«دَنْس سكوتس»، و«وليم الأوكامي»، وكذلك نرى «القديس بونافنتورا»، و«متَّى الأكْواسبرطي» جديرَين بالنظر.

لم يصادف «روجر بيكُن» (حوالي ١٢١٤–حوالي ١٢٩٤م) في عصره إعجابًا عظيما، ولكنه في العصور الحديثة لقي من الثناء أكثر جدًّا مما هو جدير به، ولم يكن فيلسوفًا — بمعنى الكلمة الضيق — بقدر ما كان رجلًا ذا ثقافة واسعة، يميل بصفة خاصة إلى الرياضة والعلوم. وكان العلم في عصره مختلطًا بالكيمياء (بمعنى محاولة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب)، كما قيل كذلك إنه كان مختلطًا بالسحر الأسود، وما انفكَّ «بيكن» واقعًا في إشكال؛ لما ظنَّه فيه الناسُ من زندقة وسحر. وحدث سنة ١٢٥٧م أنْ وضعه «القديس بونافنتورا» — قائد طائفة الفرانسسكان — تحت المراقبة في باريس، وحرَّم عليه النشر، لكن المندوب البابوي في إنجلترا — وهو «جاي دي فولكه» — أمَره أثناء تحريم النشر أوامر تُناقِض ذلك؛ إذ أمَره أن يكتب فلسفته في صالح البابا، وعلى ذلك أخرج في وقت قصير جدًّا ثلاثة كتب، هي: «السِّفر الأكبر Opus majus»، و«السِّفر الأصغر Opus minus»، و«السِّفر الأوسط Opus tetium»، والظاهر أن هذه الكتب قد أحدثت أثرًا طيبًا، حتى لقد أُبيح له سنة ١٢٦٨م أن يعود إلى أكسفورد التي كان قد أُبعِد عنها ليكون أشبه بسجين في باريس، ومع ذلك فما كان شيء قط ليُعلِّمه الحذر، فطَفِق يحاول النقد الهجائي، وأخذ يهجو كل العلماء المعاصرين، وبخاصة المترجمون عن اليونانية والعربية؛ إذ قال عنهم إنَّهم على درجة بشعة من العجز. وفي سنة ١٢٧١م كتب كتابًا أسماه «مجموعة دراسات فلسفية Compendium Studii Philosophae»،

هاجم فيه جهل رجال الدين، ولم يكن لهذا الكتاب أثر في رفع مكانته بين زملائه. وحدث عام ١٢٧٨م أن استنكر «قائد الطائفة» كُتبه، وزُج في السجن أربعة عشر عامًا، ثم أُطلقَ سراحه سنة ١٢٩٢م، لكنه لم يلبث أن أَسلَم الروح.

كان موسوعيًّا في علمه، لكنه لم يعرف كيف يُنسِّق ذلك العلم. وهو يختلف عن معظم فلاسفة عصره في رفعه من قيمة التجربة العلمية، وضرب مثلًا نظرية قوس قزح ليوضح به أهمية التجارب العلمية. وقد أجاد كتابة الجغرافيا، وقرأ «كولمبس» الجزء الجغرافي من تآليفه، وتأثر به. وكان رياضيًّا جيدًا؛ فتراه يقتبس الجزأين السادس والتاسع من إقليدس. وبحث في المنظور ناسجًا على منوال المصادر العربية في ذلك. أمَّا المنطق فقد رآه دراسة لا تفيد، على حين رأى في الكيمياء من القيمة ما حَمَله على الكتابة فيها.

ولكي أصور بعض التصوير مدى علمه وطريقته في البحث، سأعمد إلى تلخيص بعض الأجزاء من «السِّفر الأكبر».

يقول إنَّ هنالك أربعة أسباب للجهل؛ الأول: اتباع سلطة ضعيفة غير ملائمة (ولما كان الكتاب قد كُتب من أجل البابا، فقد حرص على أن يقول إن ذلك لا يشمل «الكنيسة»). والثاني: تأثير العادة. والثالث: رأي الجمهور غير المتعلم (والأرجح أن هذا يشمل كل معاصريه ما عداه). والرابع: أن يُخفي المرء جهل نفسه بستار من حكمة ظاهرية. من هذه الأوبئة الأربعة — والرابع أفظعها جميعًا — تنبثق شرور الإنسانية.

إنك إذا أردت أن تؤيد فكرة، فمن الخطأ أن تبني حجتك على حكمة أسلافنا، أو على العادة، أو على الاعتقاد السائد، ومع ذلك فهو حين أراد أن يؤيد وجهة نظره هذه، راح يستند إلى مقتبسات من «سنكا» و«شيشرون»، و«ابن سينا» و«ابن رشد»، و«أدلارد الباثي»، و«القديس جيروم»، و«القديس خريسوستوم»؛ فالظاهر أنه قد رأى في هؤلاء الثقات برهانًا كافيًا على أن الباحث لا ينبغي أن يحترم رأي ذوي الكلمة المسموعة.

وهو يحمل نحو أرسطو احترامًا عظيمًا، لكنه ليس احترامًا غير محدود؛ «فأرسطو وحده — مع أتباعه — هو الذي أجمع الحكماء على أنه فيلسوف». وهو — ككل معاصريه تقريبًا — يستعمل كلمة «الفيلسوف» حين يتحدث عن أرسطو، لكنه ينبئنا بأن «الاستاجيري» نفسه (أي أرسطو) لم يبلغ غاية الحكمة الإنسانية، وبعده يأتي ابن سينا «أميرًا للفلسفة وزعيمًا لها»، ولو أنه لم يفهم قوس قزح فهمًا جيدًا؛ لأنه لم يدرك سببه الغائيَّ، وما سببه الغائي بناء على سِفر التكوين إلا بعثرة البخار المائي (ومع ذلك فحين أراد بيكن أن يبحث في قوس قزح، اقتبس من ابن سينا معجبًا به كل إعجاب). وهو

من حين إلى حين يذكر شيئًا فيه معنى الأرثوذكسيَّة، كأن يقول مثلًا إن الحكمة الكاملة الوحيدة كائنة في الكتاب المقدس، كما يشرحه القانون الكنسي وكما تشرحه الفلسفة، لكنه يبدو أكثر إخلاصًا حين يقول إنه لا اعتراض على اكتساب المعرفة من الكفار. وهو يقتبس كثيرًا جدًّا من الفارابي،[1] إلى جانب اقتباسه من ابن سينا وابن رشد، كما يقتبس كذلك من أبي معشر[2] وآخرين حينًا بعد حين؛ فهو يرجع إلى أبي معشر ليقيم الدليل على أن الرياضة كانت معروفة قبل «الطوفان»؛ إذ كانت معروفة لنوح وأبنائه، وأحسب أن هذا مثال لما قد نتعلمه من الكفار. ويُثني «بيكن» على الرياضة باعتبارها مصدر اليقين الوحيد (الذي لم يأتِ به الوحي)، ولأنها ضرورية للفلك والتنجيم.

ويتبع «بكين» رأي «ابن رشد» في أن العقل الفعال عنصر مستقل عن الروح في الجوهر، ويستند إلى كثيرين من رجال الدين البارزين، منهم «جروسْتست» أسقف «لنكلن»؛ لأنه هو كذلك يؤيد هذا الرأي، الذي لا يتفق مع ما ذهب إليه «القديس توما». ويقول إن الفقرات المأخوذة عن أرسطو، والتي يبدو فيها شيء من التناقض؛ إنَّما يرجع تناقضها الظاهري إلى سوء ترجمتها. وهو حين يقتبس من أفلاطون لا يرجع إليه مباشرةً، بل يرجع إليه خلال «شيشرون»، وربما رجع إليه خلال خطوتين؛ العرب نقلًا عن فورفوريوس، وليس معنى ذلك أنه كثير الاحترام لـ «فورفوريوس»، وحسْبنا أنه يصف فورفوريوس في الكليات بأنه «صبياني».

لقد صادف «بيكن» في العصور الحديثة ثناءً؛ لأنه أعلى من شأن التجارب العلمية مصدرًا من مصادر المعرفة، أكثر مما قدَّر الحِجاج الجدلي. وليس من شكٍّ في أن اهتماماته، وطريقة تناوله لموضوعاته؛ تختلف اختلافًا شديدًا عما كان سائدًا بين الاسكولائيين الخُلَّص. وهو في ميوله الموسوعية في تحصيل العلم شبيه بالمؤلفين العرب، الذين أثَّروا فيه بغير شك أثرًا كان أبلغ من تأثيرهم في الكثرة الغالبة من سائر الفلاسفة المسيحيين؛ فهم مثله يهتمون بالعلم، ويؤمنون بالسحر والتنجيم، على حين ظنَّ المسيحيون أن السحر خبيث، والتنجيم وَهْم. وهو يستثير الدهشة لأنه يختلف اختلافًا بعيدًا عن غيره من الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط، غير أنه كان ذا أثر طفيف في عصره. ولا أحسبه

[1] تلميذ الكِندي، مات سنة ٩٥٠م.

[2] فلكي (٨٠٥–٨٨٥م).

كان ذا نزعة علمية بالدرجة التي يظنها فيه بعض الباحثين. وقد أَلِف المؤلفون الإنجليز أن يقولوا عنه إنه مخترع البارود، لكن ذلك زعم باطل بغير شك.

وأمَّا «القديس بونافنتورا» (١٢٢١–١٢٧٤م) — الذي بوصفه قائدًا لطائفة الفرانسسكان، حرَّم النشر على «بيكن» — فقد كان من طراز مختلف عن طراز «بيكن» كل الاختلاف؛ فهو ينتمي إلى أتباع «القديس أنسلم» في طريقة التفكير. وكان يذهب إلى ما ذهب إليه «القديس أنسلم» من حيث البرهان الوجودي. ورأى في النزعة الأرسطيَّة الحديثة تعارضًا جوهريًّا مع المسيحية. وكان يعتقد في صدق المُثُل الأفلاطونية، التي لا يعرفها معرفة كاملة إلا الله وحده. وهو لا ينفكُّ في كتاباته ذاكرًا لأوغسطين، غير أنه لا يسوق اقتباسًا واحدًا من العرب، ولم يقتبس من الوثنيين الأقدمين إلا قليلًا.

ومن أتباع «بونافنتورا» «متَّى الأكواسبرطي» (حوالي ١٢٣٥–١٣٠٢م)، لكنه كان أقل منه انصرافًا عن الفلسفة الجديدة. كان من الفرانسسكان، وأصبح كاردنالًا. وعارض «القديس توما» من وجهة نظر «أوغسطينية»، لكن أرسطو في رأيه قد بات هو «الفيلسوف»، يقتبس منه اقتباسًا متصلًا، وكذلك يذكر «ابن سينا» في مواضع كثيرة، ويقتبس من «القديس أنسلم» محترمًا إياه، وكذلك قل في موقفه من «محاكي ديونيسيوس»، لكن مرجعه الرئيسي هو «القديس أوغسطين». وهو يقول إنه لا مندوحة لنا عن الْتِماس طريق وسط بين أفلاطون وأرسطو؛ فمُثُل أفلاطون «خاطئة كل الخطأ»، وهي من شأنها أن تمكِّن لبناء الحكمة لا المعرفة، وكذلك أرسطو من ناحية أخرى قد انحرف عن الصواب، وهو يمكِّن لبناء المعرفة لا الحكمة، ثم ينتهي إلى هذه النتيجة، وهي أنَّ ما لدينا من معرفة قد جاءنا من الأشياء الدنيا والأشياء العليا سواء بسواء، أعني أنها قد جاءت من الأشياء الخارجية ومن التدليلات العقلية معًا.

وجاء «دَنْس سكوتس» (حوالي ١٢٧٠–١٣٠٨م) فمضى في طريق غيره من الفرانسسكان في معارضتهم للأكويني. وُلد في اسكتلندا أو في أَلِسْتر، والْتَحق بالفرانسسكان وهو في أكسفورد، وأنفق أُخريات أعوامه في باريس. وقد عارض «القديس توما» بأن دافع عن «الحَبَل بلا دَنَس»، وأيدَتْه في ذلك جامعة باريس، ثم أيدَتْه آخرَ الأمر «الكنيسة الكاثوليكية» بأَسرها. وهو «أوغسطيني»، لكنه لم يتطرَّف في ذلك تطرُّفَ «بونافنتورا»، ولا تطرُّف «متَّى الأكواسبرطي». واختلافه عن «القديس توما» — كاختلافهما عنه — قد نشأ من إضافته إلى فلسفته قسطًا أوفر من الأفلاطونيَّة (عن طريق أوغسطين).

وهو يناقش — مثلًا — مسألة «هل يمكن معرفة أية حقيقة مؤكدة خالصة للإنسان العادي، إذا استخدم عقله بطريقة طبيعية، دون الاستعانة بشعاع خاص ينبعث له من الضوء الأزلي؟» ويقول إن ذلك مستحيل، وهو لا يؤيد وجهة نظره هذه في مُستهَلِّ نقاشه؛ إلا بفقرات يقتبسها من «القديس أوغسطين»، والمعضلة الواحدة التي تعترضه في هذا الصدد هي الرومان، الإصحاح الأول، ٢٠: «إن مخلوقات الله الخفيَّة عن الأبصار، التي أدركناها عن طريق ما صنعناه من أشياء؛ قد فُهِمت لنا فهمًا واضحًا من خَلق العالم.»

كان «دَنْس سكوتَس» واقعيًّا معتدلًا، آمن بحرِّية الإرادة، وله نزعات تميل به نحو المذهب «البلاجي». وذهب إلى أن الوجود لا يختلف عن الجوهر. وأهم ما كان يثير اهتمامه هو الإدراك المباشر، أعني أنواع الأشياء التي يمكن معرفتها بغير برهان، وهذه الأشياء ثلاثة أنواع: (١) مبادئ تُعرَف بذاتها. (٢) وأشياء تُعرَف بالخبرة. (٣) وأفعالنا. لكنه يستحيل علينا أن نعرف شيئًا قط بغير استضاءة إلهية.

ولقد اتبع معظم الفرانسسكان «دنس سكوتس» أكثر مما اتبعوا «الأكويني».

ذهب «دنس سكوتس» إلى أنه ما دام الوجود والجوهر لا يختلفان أحدهما عن الآخر، فلا بدَّ إذن أن يكون «مبدأ الفردية» — أعني المبدأ الذي بمقتضاه لا يكون شيء ما هو نفسه شيئًا آخر بعينه — أقول إن «مبدأ الفردية» لا بدَّ إذن أن يكون في الصورة لا في المادة. لقد كان «مبدأ الفردية» مشكلة من أهم المشاكل التي تعرضت لها الفلسفة الاسكولائيَّة، وما يزال إلى يومنا هذا مشكلة قائمة، وإن تكن قد اتخذت صورًا مختلفة في العصور المختلفة. وربما جاز لنا أن نقرر المشكلة على الوجه الآتي، دون الإشارة إلى أحد من المؤلفين (الذين تناولوها بالبحث).

من خصائص الأشياء الجزئية ما هو جوهري وما هو عرَضي، والصفات العرَضية للشيء هي تلك التي يمكن للشيء أن يفقدها دون أن يفقد ذاتيته، كلُبسك القبعةَ مثلًا إذا كنت رجلًا، وها هنا تنشأ المشكلة الآتية: إذا كان لدينا جزئيَّان ينتميان إلى نوع بعينه، فهل يختلف هذان الجزئيان دائمًا في الجوهر، أم هل يمكن للجوهر أن يكون متشابهًا تشابهًا تامًّا في ذَينِك الجزئيَّين معًا؟ يأخذ «القديس توما» بالرأي الثاني بالنسبة للعناصر المادية، وبالرأي الأول بالنسبة للعناصر غير المادية. وأمَّا «دنس سكوتس» فيعتقد بأن الشيئين الجزئيين المختلفين؛ لا بد أن يكون بينهما دائمًا اختلافات في الجوهر. ويبني «القديس توما» وجهة نظره على النظرية القائلة بأن المادة الخالصة تتألف من أجزاء لا يختلف بعضها عن بعض، ولا يمكن التمييز بينها إلا باختلافها في الوضع المكاني وحده؛

وعلى هذا فقد لا يختلف الشخص المتألف من عقل وجسم، اختلافًا فيزيقيًّا عن شخص آخر إلا في الوضع المكاني لجسده (يجوز أن يحدث هذا نظريًّا مع التوءمين الناشئين من بُوَيضة واحدة). وأمَّا «دنس سكوتس» فيرى من ناحية أخرى أنه لو كانت الأشياء متميزًا بعضُها عن بعض؛ فلا بدَّ أن يكون هذا التمييز قائمًا على اختلافها في الكيف، وواضح أن هذا الرأي أقرب إلى الأفلاطونية من رأي «القديس توما».

ولا بدَّ لنا من اجتياز مراحل عدة قبل أن نستطيع التعبير عن هذه المشكلة بلغة العصر الحديث، والمرحلة الأولى قد خطاها «ليبنتز» حين تخلَّص من التفرقة بين ما هو جوهري وما هو عرَضي في الصفات، وهي تفرقة — شأنها شأن تفرقات أخرى كثيرة أخذَها الاسكولائيون عن أرسطو — سرعان ما يتبدَّى بُطلانها إذا ما حاولنا أن نضعها في تعبير دقيق، وبزوال هذه التفرقة يصبح لدينا بدل «الجوهر» «كل القضايا التي تَصدُق على الشيء الذي نحن بصدده» (ومع ذلك فلا بدَّ أن نستثني — بصفة عامة — وضع الشيء في المكان والزمان). ويدافع «ليبنتز» عن رأيه باستحالة أن يكون شيئان شبيهين كل الشبه بهذا المعنى، وهذا هو مبدؤه المعروف باسم «ذاتية الفوارق غير المُدرَكة». ولقد توجَّه علماء الطبيعة إلى هذا المبدأ بالنقد، إذ قالوا إن الذرَّتين من ذرات المادة قد لا تختلفان في شيء إطلاقًا سوى اختلافهما في الوضع المكاني والزماني، وهو رأي ازداد صعوبةً بنظرية النسبية التي جعلت من المكان والزمان مجرد علاقات لا أكثر.

ولا مندوحة لنا بعد ذلك عن مرحلة أخرى نخطوها في سبيل تحديث المشكلة (أي: جعْلها ملائمة للتفكير الحديث)، وهي أن نتخلص من فكرة «العنصر»، وإذا ما فعلنا ذلك بات «الشيء» حُزمة من الصفات؛ إذ لا يعود أمامنا نواة تكون هي «الشيئية» الخالصة. وقد يظهر لنا أننا إذا ما نبذنا فكرة «العنصر»، لَزِم عن ذلك ضرورة الأخذ برأي أقرب إلى رأي «سكوتس» منه إلى رأي «الأكويني»، على أن هذا يتضمن صعوبة كبرى من حيث المكان والزمان. وقد تناولت هذه المشكلة من وجهة نظري في كتابي «بحث في المعنى والصدق»، تحت عنوان «أسماء الأعلام».

وأهمُّ اسكولائي بعد «القديس توما» هو «وليم الأوكامي»، الذي لا ندري عن ظروف حياته إلا حقائق غاية في التشويه والغموض؛ فربما جاءت ولادته بين عامَي ١٢٩٠م و١٣٠٠م، ومات في العاشر من أبريل، لكننا لسنا على يقين من العام؛ هل هو ١٣٤٩م، ١٣٥٠م؟ (والأرجح في ظنِّنا هو عام ١٣٤٩م؛ لأنه العام الذي نَشِب فيه «الموت الأسود».) ويذهب معظم الناس إلى أنه قد وُلد في «أوكام»، من أعمال مقاطعة «سَرِي»، غير

أن «دِلايل بيرنز Delisle Burns» يفضِّل أن تكون ولادته في «أوكام» التابعة لمقاطعة يوركشير. وقد ذهب أولًا إلى أكسفورد، ثم إلى باريس، حيث كان أول الأمر تلميذًا لـ «دنس سكوتس»، ثم أصبح فيما بعد منافسًا له، وأخذ بنصيب في المعركة التي نشبت بين طائفة الفرنسسكان وبين البابا يوحنَّا الثاني والعشرين، حول موضوع الفقر؛ أمَّا البابا فقد اضطهد «الروحانيين» معتمدًا في ذلك على تأييد «ميخائيل السيزيني» قائد الطائفة، غير أن ذلك قد سبقه إجراء تنازَل الرهبان بمقتضاه عما كان لديهم من أملاك للبابا، في نظير أن يُسمَح لهم باستخدام تلك الأملاك دون التلوث بخطيئة المِلكية، لكن يوحنَّا الثاني والعشرين عاد فألغى هذا، قائلًا إن على الرهبان أن يقبلوا المِلكية قبولًا صريحًا، فثار عليه معظم أبناء الطائفة بزعامة «ميخائيل السيزينى»، ووقف «أوكام» إلى جانب «ميخائيل السيزيني»، وكان «أوكام» قد استدعاه البابا إلى أفنيون، ليجيب عن تُهَم الزندقة الموجَّهة إليه بخصوص تحوُّل مادة المسيح، كما وقف إلى جانب «ميخائيل السيزيني» أيضًا رجل آخر له مكانته العالية، وهو «مرسيليو البادوي»، فصدر أمر سنة ١٣٢٨م بإخراج هؤلاء الثلاثة من حظيرة الكنيسة، لكنهم فرُّوا من أفنيون، ولاذوا بالإمبراطور لويس، وكان لويس أحد مُطالِبَين بالإمبراطورية، وكان هو المُطالب الذي تؤيده ألمانيا، وأمَّا الآخر فكان يحظى بتأييد البابا؛ ولذا أمر البابا بإخراج لويس من حظيرة الكنيسة أيضًا، فرفع أمره إلى «مجلس عام»، ووُجِّهت تهمة الزندقة إلى البابا نفسه.

ويقال إن «أوكام» حين الْتَقى بالبابا قال: «دافع أنت عني بالسيف، وسأدافع عنك بالقلم.» ولقد استقر هو و«مرسيليو البادوي» — على الأقل — في ميونيخ تحت رعاية الإمبراطور، وهنالك أخذا يكتبان رسائل سياسية ذات خطر كبير، ولسنا على علم يقيني بما حدث لـ «أوكام» بعد موت الإمبراطور سنة ١٣٣٨م، فيقول بعضهم إنَّه وفَّق ما بينه وبين «الكنيسة»، لكن ذلك يبدو زعمًا باطلًا.

ولم تَعُد الإمبراطورية كما كانت في عهد «هوهنستاوفن»، وكذلك لم يعد للبابوية ما كان لها من مكانة رفيعة في النفوس، ولو أن دعاواها ما فتئت تزداد اتساعًا. وكان «بونِفِس الثامن» قد نقلها إلى أفنيون في بداية القرن الرابع عشر، وأصبح البابا تابعًا سياسيًّا لملك فرنسا. ولم تقف الإمبراطورية عند حد كهذا في تدهورها؛ إذ لم يعد في وسعها أن تطالب بأي ضرب من ضروب السيادة العالمية، حتى ولو كانت سيادة وهميَّة أبعد ما تكون عن السيادة الحقيقية؛ وذلك بسبب قوة فرنسا وإنجلترا، ومن ناحية أخرى كذلك أضعف البابا من حقه في المطالبة بالنفوذ العالمي في الأمور الدنيوية؛ وذلك بسبب

خضوعه لملك فرنسا، وهكذا بات الصراع بين البابا والإمبراطور صراعًا بين فرنسا وألمانيا في حقيقته. وكانت إنجلترا في عهد «إدوَرْد الثالث» في حرب مع فرنسا، ولذلك كانت حليفة لألمانيا؛ ونتج عن ذلك أن تكون إنجلترا مناهِضة للبابوية كذلك. وطالب أعداء البابا بعقد «مجلس عام»، وهو السلطة الكنسية الوحيدة التي يمكن اعتبارها أعلى كلمةً من البابا.

وعندئذٍ تغيرت طبيعة المعارضة الموجَّهة إلى البابا؛ فبدَل أن تجعل نفسها مؤيدة للإمبراطور لا أكثر ولا أقل؛ اكتسبت صبغة ديمقراطية، خصوصًا فيما يتعلق بأمور الإدارة في «الكنيسة»، فأمدَّها هذا بقوة جديدة، انتهت بها في ختام الأمر إلى حركة «الإصلاح الديني».

ورغم أن «دانتي» (١٢٦٥–١٣٢١م) كان مجدِّدًا عظيمًا باعتباره شاعرًا، فقد كان باعتباره مفكرًا يتخلف عن عصره بعض التخلف، وكتابه «المَلكية De monarchia» يصطبغ بعض الشيء بالشروح «الغيبلينية»، ولو ظهر قبل ذاك بمائة عام لكان أكثر ملاءمة لروح عصره. وهو يعتبر الإمبراطور والبابا مستقلًّا أحدهما عن الآخر، وكلاهما مُعيَّن من الله. وترى في كتابه «الكوميديا الإلهية» أن للشيطان ثلاثة أفواه، ما فتئت أبدًا تلوك أسماء «يهوذا إسقريوط»، و«بروتس»، و«كاسيوس»، وثلاثتهم خائنون على حد سواء؛ فأولهم قد غدر بالمسيح، والثاني والثالث قد غدرا بقيصر. وإنه لجدير باهتمامنا أن نستطلع فكر «دانتي»، فهو هامٌّ في ذاته أولًا، وباعتباره صادرًا عن رجل من غير رجال الكنيسة ثانيًا، لكنه كان غير ذي أثر، ولم يكن يلائم عصره، إذ جاء متأخرًا على نحو مُوئس.

وعلى نقيض ذلك «مرسيليو البادوي» (١٢٧٠–١٣٤٢م)؛ إذ افتتح الصورة الجديدة التي اتخذتها المعارضة للبابا، وهي صورة لم يكن للإمبراطور فيها دور رئيسي سوى جلال الهيبة. وكان «مرسيليو» صديقًا حميمًا لـ «وليم الأوكامي» الذي تأثر به في آرائه السياسية، فهو من الوجهة السياسية أهم من «أوكام». وهو يذهب إلى أن أغلبية الشعب هي مصدر التشريع، وأن لهذه الأغلبية حق معاقبة الأمراء، وهو كذلك يطبِّق سيادة الشعب على «الكنيسة»، ويُدخِل في ذلك من ليسوا من رجال الدين؛ فلهؤلاء أن ينتخبوا ممثلين عنهم في «المجالس العامة»، وليس لغير «المجلس العام» وحده حق الفصل عن الكنيسة، وحق التأويل المعتمد لنصوص الكتاب المقدس؛ وبهذا يكون للمؤمنين جميعًا كلمة في تقرير العقائد. وليس للكنيسة حق في السلطة الدنيوية إطلاقًا، ولا يجوز فصل أحد عن الكنيسة إلا بموافقة السلطات المدنية، ولا ينبغي قط أن يكون للبابا سلطة خاصة به.

ولم يذهب «أوكام» إلى كل هذا الحد الذي ذهب إليه «مرسليو»، غير أنه أعدَّ طريقة ديمقراطية خالصة لانتخاب «المجلس العام».

وبلغت حركة المجالس الكنسية مداها في أوائل القرن الخامس عشر، حين مسَّت الحاجةُ إلى معالجة «الانشقاق الأعظم»، لكنها بعد أن أنجزت هذه المهمة فترَتْ حماستها. وقد كانت وجهة نظرها — كما تستطيع أن تلمس ذلك في «مرسليو» — مختلفة عن وجهة النظر التي اصطنعَتْها جماعة البروتستنت فيما بعد، ولو من الوجهة النظرية؛ فقد طالب البروتستنت بحق الحكم الخاص، ولم يكونوا يرغبون في الخضوع لـ «المجلس العام»، وكانوا يعتقدون أن الإيمان الديني ليس أمرًا يقرره جهاز حكومي كائنًا ما كان. أمَّا «مرسليو» فهو — على خلاف ذلك — لم يزل يهدف إلى وحدة العقيدة الكاثوليكية، غير أنه يودُّ لهذه الوحدة أن تتم بوسائل ديمقراطية، لا بوساطة السلطة المطلقة توضع في يدَي البابا. وأمَّا الكثرة الغالبة من البروتستنت، فكل ما فعلوه من الوجهة العملية هو أنهم حين آلت إليهم سلطة الحكم، استبدلوا الملك بالبابا لا أكثر ولا أقل، فلا هُم بذلك قد ضمنوا حرية الحكم الخاص، ولا هم ظفروا بطريقة ديمقراطية في تقرير المشكلات المذهبية، لكنهم في معارضتهم للبابا وجدوا ما يؤيدهم في مبادئ حركة المجالس الكنسية، ولم يجد «لوثر» مَن يُفضِّله من الاسكولائيين جميعًا غير «أوكام»، ولا بدَّ لنا ها هنا من القول بأن شطرًا كبيرًا من البروتستنت قد تمسَّك بمبدأ الحكم الخاص، حتى حيث كانت الدولة تَدين بالبروتستنتية، وتلك كانت نقطة الخلاف الرئيسية بين «المستقلين» و«البرزبيتريان» في الحرب الأهلية الإنجليزية.

كتب «أوكام» مؤلفاته السياسية[٣] بأسلوب المجادلات الفلسفية، يعرض موضوعات مختلفة بما لها وما عليها من حجج، دون أن ينتهي في بعض الحالات إلى نتيجة، ولئن كنا اليوم نَأْلَف ضربًا أصرح من ضروب الدعاية السياسية، إلا أن هذه الصورة التي اختارها ربما كانت ذات أثر في عصره.

وسنعرض بعض الأمثلة لنوضح بها منهجه ووجهة نظره.

له رسالة طويلة تُسمى «ثماني مشكلات خاصة بسلطة البابا»؛ المشكلة الأولى هي: هل يمكن لرجل واحد أن يكون صاحب السيادة العليا بحق في «الكنيسة» و«الدولة» معًا؟ والثانية هي: هل السلطة مستمدة مباشرةً من الله أم لا؟ والثالثة هي: هل للبابا

[٣] انظر كتاب Guillelmi de Ockham Opera Politica، مطبعة جامعة مانشستر، ١٩٤٠م.

الحق في منح السلطة التشريعية الدنيوية للإمبراطور وسائر الأمراء؟ والرابعة هي: هل انتخاب الناخبين يُخوِّل للملك الألماني سلطة مطلقة؟ والخامسة والسادسة هما: ما هي الحقوق التي تكتسبها «الكنيسة» خلال حق فكر الأساقفة في صبِّ الزيت المقدس على الملوك؟ والسابعة هي: هل يصح الاحتفال بالتتويج إذا لم يقم به رئيس الأساقفة المنوط به هذا الاحتفال؟ والثامنة هي: هل يُخوِّل انتخاب الناخبين للملك الألماني حق التلقُّب بالإمبراطور؟ كل هذه كانت في ذلك العصر مشكلات حامية خاصة بالسياسة العملية.

وله رسالة أخرى في: هل يحقُّ للأمير أن يحصل على ممتلكات «الكنيسة» دون أن يستأذن البابا في ذلك؟ والمقصود بهذه الرسالة هو أن تبرِّر لـ «إدورد الثالث» فرض الضريبة على رجال الكنيسة، لتمويل حروبه مع فرنسا، ولنلاحظْ هنا أن «إدورد» كان حليفًا للإمبراطور.

ثم تأتي بعد ذلك رسالة عنوانها «مبادلة الرأي في قضية زوجية»، موضوعها: هل يحق للإمبراطور أن يتزوج ابنة عمه؟

وسنرى أن «أوكام» قد بذل كل جهد مستطاع ليكون جديرًا بحماية الإمبراطور له حمايةً يقوم عليها بسيفه.

ولقد آن الأوان أن ننتقل إلى التعاليم الفلسفية الخالصة التي أخذ بها «أوكام»، ولقد كتب «إرنست إ. مودي Ernest E. Moody» في ذلك كتابًا غاية في الجودة، عنوانه «منطق وليم الأوكامي»، وكثير مما سأذكره مستمد من هذا الكتاب، الذي يصطنع وجهة للنظر فيها بعض الخروج على الرأي المألوف، لكنها في رأيي وجهة صحيحة؛ فلدى المؤلفين في تاريخ الفلسفة اتجاه يميل بهم إلى شرح الفلاسفة في ضوء من يجيء بعدهم، لكنه اتجاه خاطئ في معظم الأحيان؛ فتراهم يعتبرون «أوكام» سببًا في تحطيم الفلسفة الاسكولائية، وممهِّدًا الطريق لـ «ديكارت» أو «كانْت» أو من شاءت المصادفة أن يكون موضوع الإعجاب عند الشارح من بين الفلاسفة المُحدَثين. ويرى «مودي Moody» — وأنا أوافقه على رأيه — أن ذلك كله خطأ؛ فقد كان «أوكام» — كما يعتقد مودي — مهتمًّا أولًا باستعادة الصواب الخالص من شوائب الخطأ إلى فلسفة أرسطو، بعد أن يُنقِّيها من مؤثرات أوغسطين والعرب، كذلك كانت هذه هي غاية «القديس توما» إلى حد كبير، غير أن الفرانسسكان — كما قد رأينا — آثروا المُضي في متابعة «القديس أوغسطين» متابعةً أدقَّ بكثير من متابعة «القديس توما» له، ومن رأيِ «مودي» أن شرح المؤرخين المُحدَثين لـ «أوكام» قد أفسدَتْه رغبتهم في خلق انتقال متدرِّج من الفلسفة الاسكولائية إلى الفلسفة

الحديثة؛ فأدَّى ذلك بهم أن جعلوا الناس يقررون المذاهب الحديثة في فلسفته، مع أنه في حقيقة أمره لم يكن إلا شارحًا لأرسطو.

وأشهر ما يُعرف به «أوكام» مبدأ لا يَرِد في مؤلفاته، لكنه اتخذ اسم «نصل أوكام»، ومؤدَّى هذا المبدأ أن «الكائنات لا ينبغي أن تتكاثر بغير موجب»، فعلى الرغم من أنه لم يقل هذا، فقد قال شيئًا شديد الشبه به من حيث معناه، إذ قال: «إذا أمكنك أن تكتفي بالعدد الأقل، فمن العبث أن تستخدم عددًا أكبر»، ومعنى ذلك أنه إذا أمكن تعليل كل الحقائق في علم من العلوم، دون ضرورة فرْضنا لوجود هذا الكائن أو ذاك، فلا مبرر لعرض وجوده، ولقد وجدتُ هذا المبدأ مفيدًا أكبر الفائدة في التحليل المنطقي الذي قمتُ به.

كان «أوكام» من فريق الاسميين في المنطق، ولو أنه لم يكن كذلك في الميتافيزيقا كما يبدو، ونظر إليه فريق الاسميين في القرن الخامس عشر[٤] نظرتَهم إلى مؤسس مدرستهم. وكان من رأيه أن أتباع «سكوتس» قد أساءوا فهْم أرسطو، وأن ذلك قد نشأ أولًا بتأثير «أوغسطين»، وثانيًا بتأثير «ابن سينا». لكنه يرجع كذلك إلى سبب سابق لهذين، وأعني به رسالة «فورفوريوس» في «مقولات» أرسطو، ولقد أثار «فورفوريوس» في هذه الرسالة ثلاث مشكلات: (١) هل الأجناس والأنواع عناصر؟ (٢) هل هي جسدية أم غير جسدية؟ (٣) وإن كانت الثانية فهل هي كائنة في الأشياء المُحَسة أم منفصلة عنها؟ أثار هذه المشكلات باعتبارها متصلة بمقولات أرسطو، وبهذا أدَّى بالعصور الوسطى إلى أن تفسر «الأورغانون» تفسيرًا مسرفًا في الميتافيزيقية. وحاول «الأكويني» أن يصحح هذا الخطأ، لكن «دنس سكوتس» أعاد الغلطة نفسها من جديد؛ والنتيجة هي أن أصبحت نظرية المعرفة والمنطق قائمين على الميتافيزيقا واللاهوت، وها قد جاء «أوكام» ليفصل بينهما مرة أخرى.

من رأي «أوكام» أن المنطق أداة تستعين بها فلسفة الطبيعة التي يمكن أن تكون مستقلة عن الميتافيزيقا؛ فالمنطق هو تحليل العلم الذي ينتقل من المقدمات إلى النتائج. وهذا العلم يدور حول أشياء، أمَّا المنطق فليس كذلك. والأشياء جزئية فردية، أمَّا الحدود المنطقية ففيها أسماء كلية، ومن شأن المنطق أن يعالج هذه الكليات، على حين يستخدمها العلم دون أن يحاول بحثها. ومهمة المنطق هي الحدود أو التصورات، لا باعتبارها حالات

[٤] مثل Ailly, Gerson, Heytesbury, Swineshead.

فيزيقية، بل لأن لها معاني؛ فقولنا «الإنسان نوع» ليس قضية عند المنطق؛ لأنه يتطلب معرفة بالإنسان، والمنطق يَهيم بأشياء خلَقها العقل خلقًا داخل نفسه، ولا يمكن وجودها إلا بوجود العقل. والتصور الكلي رمز طبيعي، عل حين أن اللفظة رمز اتفاقي، ولا بدَّ أن نميز بين اللفظة إذا أردنا بها أن تكون في ذاتها شيئًا، وبينها إذا أردنا بها أن تكون ذات معنًى، وإلا وقعنا في مغالطات، مثل: «الإنسان نوع، وسقراط إنسان، إذن فسقراط نوع».

والحدود التي تشير إلى أشياء؛ تُسمى «حدود المفهومات الأولى»، وأمَّا الحدود التي تشير إلى حدود فتُسمى «حدود المفهومات الثانية». والحدود في العلم تكون من ذوات المفهومات الأولى، وفي المنطق تكون من ذوات المفهومات الثانية. والحدود الميتافيزيقية فريدة في نوعها من حيث كونها تدل على أشياء مشارٍ إليها بألفاظ من ذوات المفهومات الأولى، وأشياء مشار إليها بألفاظ من ذوات المفهومات الثانية، في آن معًا. وهنالك على وجه الدقة ستة حدود ميتافيزيقية، هي: الوجود، والشيء، وشيء ما، وواحد، وحقيقي، وخيِّر،[٥] وهذه الألفاظ كلها فريدة في أنه من المستطاع أن تُحمل كل منها على الأخرى، لكن المنطق يمكن أن يمضي في طريقه بغضِّ النظر عنها.

والإدراك العقلي إنما يكون لأشياء، لا لصور يُنتجها العقل؛ إذ الصور العقلية ليست هي ما يُعقَل، لكنها هي الأداة التي تُعقَل بها الأشياء، وما الكليات في المنطلق إلا حدود أو تصورات عقلية يمكن حملها على حدود أخرى كثيرة، أو صور عقلية أخرى كثيرة. والألفاظ «كليٌّ» و«جنس» و«نوع» حدود من ذوات المفهومات الثانية، ولذا فهي لا يمكن أن تدل على أشياء. ولما كانت لفظتا «واحد» و«وجود» يمكن تحويل الواحدة منهما إلى الأخرى؛ فإنه إذا وُجد كليٌّ كان ذلك الكلي واحدًا وشيئًا فردًا لا يتجزأ. وليس الكلي إلا رمزًا يشير إلى عدة أشياء، وفي هذا يتفق «أوكام» مع «الأكويني» ضد ابن رشد وابن سينا وأتباع أوغسطين؛ إذ كلاهما يذهب إلى أنه لا وجود إلا للأشياء الجزئية الفردة والعقول الجزئية الفردة، والأفعال التي يؤديها العقل (أداء يجعل كلًّا منها فعلًا جزئيًّا قائمًا بذاته). نعم إن «الأكوينى» و«أوكام» يعترفان معًا بوجود الكليات قبل الأشياء، لكنهما ما اعترفا بذلك إلا ليفسرا الخلق، فلا بد أن تكون الكليات في عقل الله قبل أن يستطيع الخلق، غير أن هذا الجانب ينتمي إلى اللاهوت، لا إلى تفسير المعرفة البشرية التي لا يعنيها إلا وجود الكليات بعد إدراك الأشياء. وحين يحاول «أوكام» تعليل المعرفة البشرية، تراه لا يسلِّم أبدًا بأن

[٥] لن أقف هنا لأنقد الطريقة التي استخدم بها «أوكام» هذه الألفاظ.

تكون الكليات أشياء، ويقول إنَّ سقراط شبيه بأفلاطون، لكن وجه الشبه بينهما ليس شيئًا ثالثًا يُسمى شبَهًا، إنما الشبَه حد من حدود المفهومات الثانية، وهو في العقل (وهذا كله لا غبار عليه).

ويذهب «أوكام» إلى أن القضايا الخاصة بالحوادث المستقبلة لا توصف بعدُ بالصدق أو بالكذب، وهو لا يحاول قط أن يوفِّق بين هذا الرأي وبين إحاطة الله بكل شيء علمًا، فهو هنا — شأنه في سائر المواضع — يحرر المنطق من قيود الميتافيزيقا واللاهوت.

ولعلَّه من المفيد أن نسوق بضعة أمثلة لمناقشات «أوكام»، يسأل: «هل الفرد الجزئي هو ما يعرفه العقل أولَ ما يعرف، من حيث ترتيب الخطوات في توالدها واحدة عن الأخرى؟»

ضد الرأي: الكلي هو موضوع العقل الأول والصحيح.

مع الرأي: موضوع الحس وموضوع العقل شيء واحد بعينه، والفرد الجزئي هو الموضوع الأول بالنسبة للحواس.

وعلى ذلك وجب أن يوضِّح معنى السؤال (ربما وجب ذلك لأن الحجتين المتعارضتين كلاهما قوي).

ويمضي في حديثه: «الشيء خارج النفس الذي لا يكون رمزًا، يدركه العقل أولًا بمثل هذا الإدراك (أي بالإدراك للجزئي الفرد)؛ وعلى ذلك فالجزئي يُعرف أولًا، ما دام كل شيء خارج النفس يكون جزئيًّا.»

ويمضي ليقول إن المعرفة المجردة تفترض دائمًا وجود «حدسيَّة» (أعني قائمة على الإدراك الحسي)، وهذه تنشأ عن الأشياء الجزئية.

وبعدئذٍ يَعدُّ أربعة شكوك يمكن أن تنهض ها هنا، ثم يأخذ في حلِّها.

ويختم بجواب إيجابي لسؤاله الأصلي، لكنه يضيف أن «الكلي هو الموضوع الأول على أساس أسبقية الشمول، لا على أساس أسبقية التوالد».

والمشكلة المتضمَّنة في هذا هي: هل الإدراك الحسي هو مصدر المعرفة؟ وإلى أي حد يكون؟ ومما يجدر ذكره أن أفلاطون في محاورة «تياتيتوس» قد رفض تعريف المعرفة بالإدراك الحسي، ومن المؤكد أن «أوكام» لم يعرف محاورة «تياتيتوس»، ولو قد عرفها لاختلف معها في الرأي.

وهو يجيب بالإيجاب على السؤال القائل: «هل النفس الحاسة والنفس العاقلة متميزتان حقًّا في الإنسان؟» يجيب على ذلك بالإيجاب، ولو أن البرهان على ذلك أمر عسير، ومن حججه على ذلك: قد نرغب في شيء ما مدفوعين إلى ذلك بالشهوة، لكننا بالعقل

نأباه؛ وإذن فالشهوة والعقل ينتميان إلى ذاتين مختلفتين؛ وحجة أخرى يسوقها، هي أن الإحساسات موجودة في النفس الحاسة وجودًا ذاتيًّا، لكنها ليست موجودة وجودًا ذاتيًّا في النفس العاقلة. كذلك يقول إن النفس الحاسة ممتدة ومادية، أمَّا النفس العاقلة فلا هي ممتدة ولا مادية. وهو هنا يستعرض أربعة اعتراضات — كلها لاهوتي[٦] — ويردُّ عليها. وربما كان الرأي الذي أخذ به «أوكام» في هذا الموضوع غير ما كنا نتوقع منه، على أنَّه يوافق «القديس توما» ويخالف «ابن رشد» في ظنِّه بأن لكل إنسان عقله الخاص به، وليس العقل الفردي شيئًا غير مُشخَّص.

لقد كان ما كتبه «أوكام» مشجعًا على البحث العلمي، لإصراره على إمكان دراسة المنطق والمعرفة البشرية بغير رجوع إلى الميتافيزيقيا واللاهوت، وهو في ذلك يقول إنَّ أتباع أوغسطين قد أخطئوا في افتراضهم بأن الأشياء لا يمكن معقوليتها، والناس لا يمكن أن يُعقلوا في أول الأمر، ثم في إضافتهم ضوءًا من «اللانهاية» لتصبح المعرفة ممكنة، وهو في ذلك متفق مع «الأكويني»، وإن يكن قد اختلف عنه في درجة الأهمية التي يُلحِقها بجوانب الموضوع؛ وذلك لأن «الأكويني» كان قبل كل شيء من رجال اللاهوت، وأمَّا «أوكام» فقد كان فيما يتعلق بالمنطق فيلسوفًا علمانيًّا قبل أن يكون شيئًا آخر.

وكان من شأن الموقف الذي اتخذه لنفسه؛ أن ازداد الباحثون في المشكلات الجزئية ثقةً بأنفسهم، مثال ذلك تابِعُه المباشر «نقولا الأورزمي» (مات ١٣٨٢م)، الذي كان يبحث في نظرية الكواكب، ويُعتبر هذا الرجل إلى حد ما ممهدًا الطريق لـ «كوبرنيق». وقد بسط النظرية التي تجعل الأرض مركزًا للمجموعة الشمسية، والنظرية الأخرى التي تجعل الشمس مركزًا لتلك المجموعة، قائلًا إن كلًّا من هاتين النظريتين تفسر جميع الحقائق المعروفة في عصره، بحيث لم يكن هنالك وسيلة لتفضيل إحداهما على الأخرى.

لم يظهر بعد «وليم الأوكامي» أحد من الاسكولائيين الأعلام، ولم يَعُد الفلاسفة العظماء إلى الظهور من جديد، إلا في الشطر الثاني من عهد النهضة الأوروبية.

[٦] مثال ذلك: في الفترة الواقعة بين «الجمعة الطيبة» و«يوم الفصح» هبطت روح المسيح إلى جهنم، بينما ظل جسده في قبر «يوسف الأرمازي»، فلو كانت النفس الحاسة متميزة من النفس العاقلة؛ فهل قضت النفس الحاسة للمسيح هذه الفترة في جهنم أم في القبر؟

الفصل الخامس عشر

أُفول البابوية

لقد عمل القرن الثالث عشر على البلوغ إلى درجة التمام ببناء فلسفي ولاهوتي وسياسي واجتماعي، وهو بناء كانت عناصر كثيرة قد تناصرت على تركيبه شيئًا فشيئًا، وأول هذه العناصر هو الفلسفة اليونانية الخالصة، وبخاصة فلسفات فيثاغورس وبارمنيدس وأفلاطون وأرسطو. ثم جاءت تيارات عظيمة من المعتقدات الشرقية[١] نتيجة لغزوات الإسكندر؛ فقد استغلت هذه المعتقدات الشرقية ما كان هنالك من المذهب الأورفي، ومن «أسرار» العقائد القديمة، في تحويل نظرة العالَم المتكلم باليونانية، ثم بعدئذٍ في تحويل العالَم المتكلم باللاتينية أيضًا؛ فالإله الذي يموت ويُبعث، وأكْل ما يزعمونه جسد الإله أكلًا مقدسًا، والعودة إلى حياة جديدة بولادة ثانية بفعل بعض الطقوس الدينية الشبيهة بالتعميد؛ كل ذلك قد أصبح جزءًا من اللاهوت في أجزاء كبيرة من العالم الروماني الوثني. أضف إلى هذه الجوانب فلسفة أخلاقية تقوم على التحرر من عبودية الإنسان لشهوات جسده، وهي فلسفة تقشُّفية، على الأقل من الوجهة النظرية. وجاء من مصر وسوريا وبابل وفارس ذلك النظام الذي يفصل الكهنوت عن سائر الشعب العلماني، ويجعل لرجال الكهنوت شيئًا من القوى السحرية، كما يتيح لهم التأثير في مجرى السياسة تأثيرًا قويًّا. وجاءت من تلك المصادر نفسها طائفة من الطقوس التي تُدخِل الرَّوع في النفوس، مما يتصل إلى حد كبير بالعقيدة في حياة آخرة. ومن فارس بصفة خاصة جاءت ثنائية ترى في العالم معتركًا يصطرع فيه فريقان هائلان؛ الفريق الأول فريق الخير، يقف على رأسه «أهورا مزدا»، والفريق الثاني فريق الشر، وزعيمه «أهريمان»، وما السحر الأسود

[١] انظر Cumont في كتابه «الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية».

إلا ذلك الضرب من السحر الذي كان يشرف على فعله «أهريمان» وأتباعه في عالم الأرواح، ولما تطور «أهريمان» كان منه «الشيطان».

واندمجت في الفلسفة «الأفلاطونيَّة الجديدة» هذه التياراتُ الهمجيَّة من أفكار وأفعال، مع عناصر معينة من الحياة الهلينية؛ فقد كان اليونان قد طوَّروا في المذهب الأورفي والفلسفة الفيثاغورية، وفي بعض أجزاء من فلسفة أفلاطون؛ وجهاتٍ للنظر كان من اليسير أن تتحد مع تلك التي جاءت من الشرق؛ وربما كانت علة ذلك أن تلك الوجهات من النظر قد استُعيرت من الشرق في تاريخ أسبق من ذلك بزمن طويل، ثم بلغ تطور الفلسفة الوثنيَّة ختامه على أيدي «أفلوطين» و«فورفوريوس».

غير أنَّه على الرغم من اصطباغ تفكير هؤلاء الرجال بصبغة دينية عميقة، فقد كان فكرهم لا يستطيع — بغير تحوير كبير — أن يوحي بديانة شعبيَّة تكتسب قلوب الناس إليها؛ ففلسفتهم كانت عسيرة يشقُّ فهمها على سواد الناس، كما كانت طريقتهم في تخليص أنفسهم أَمعَن في الروح العقلية من أن تستجيب لها العامة. وأدَّى بهم تحفظهم إلى الاستمساك بالديانة التقليدية في اليونان، إلا أنه لم يكن لهم بدٌّ من تأويل تلك الديانة التقليدية تأويلًا يستند إلى الرمز، لكي يُخفِّفوا من حِدة عناصرها اللاأخلاقية، ويوفقوا بينها وبين وحدانيتهم الفلسفية؛ فتدهورت الديانة اليونانية لعجزها عن منافسة الديانات والطقوس الواردة من الشرق، وعندئذٍ صمَتَ رعاة معابدهم، ولم يستطع رجال الكهنوت أبدًا أن يكوِّنوا من أنفسهم طبقة اجتماعية متميزة قوية، ولذلك كانت المحاولة التي أُريدَ بها إحياء اليونانية مصطبغة بالروح العتيقة، مما كان سببًا في إضعافها، وفي تلوينها بلون التعمق العلمي الجاف، كما يتضح بصفة خاصة في «الإمبراطور جوليان»، حتى تبيَّن في جلاء منذ القرن الثالث أن ديانة آسيوية لا بدَّ آتية لتغزو العالم الروماني، ولو أن الديانات المتنافسة إذ ذاك كانت كثيرة العدد، وكان يُحتمل لكل منها على السواء أن تفوز بالنصر.

وجاءت المسيحية تؤلف بين عناصر من القوة استمدتها من مصادر مختلفة؛ فمن اليهود أخذت «كتابًا مقدسًا»، ومذهبًا يقول بأن الديانات كلها ما عدا واحدة باطلة وشر، لكنها اجتنبت ما أخذ به اليهود من حصر العقيدة في جنس بشري بعينه لا تتعداه، كما اجتنبت كذلك مساوئ التشريع الموسوي، وكانت اليهودية في عصورها الأخيرة قد عرفت بالفعل كيف تؤمن بحياة آخرة، غير أن المسيحيين هم الذين أَضفَوا على الجنَّة والنَّار صورة محدَّدة المعالم، وبيَّنوا بيانًا واضحًا وسائل بلوغ الجنة والخلاص من النار، وفي

«عيد الفصح» المسيحي توحَّد «عيد الفصح اليهودي» مع الاحتفالات الوثنية الخاصة ببعث الإله، وتشربت المسيحيةُ ثنائية الفرس، لكنها زادت على الفرس تأكيدًا بأن مبدأ الخير في النهاية ستكون له القوة التي لا تُغلَب، وكذلك أضافت إلى أقوال الفرس في ذلك أن الآلهة الوثنية أتباع للشيطان. وكان المسيحيون بادئ ذي بدء لا يُجارون معارضيهم في الفلسفة أو في الطقوس، لكنها أخذت تكمل نقصها في ذلك شيئًا فشيئًا؛ فكانت الفلسفة أول الأمر أكثر تقدمًا بين أشباه المسيحيين من الغنوسطيين، منها بين المسيحيين المتمسكين بحذافير دينهم، لكنَّ المسيحيين، منذ «أوريجن» فصاعدًا، طَفِقوا يطوِّرون لأنفسهم فلسفة بتحويرهم للأفلاطونية الجديدة. وكذلك كانت الطقوس عند المسيحيين الأولين يكتنفها بعض الغموض، لكنه ما جاء عصر «القديس أمبروز» — على أكثر تقدير — حتى أصبحت طقوس المسيحية تَرُوع النفوسَ أبلغ روعة. وأخذت المسيحية عن الشرق قوة الكهنة واستقلالهم طبقةً متميزة عن الشعب، لكن هذين الجانبين أخذا يزدادان قوةً بفضل ما اصطنعوه من أساليب الإدارة في «الكنيسة»، وهي أساليب مَدينة بالشيء الكثير إلى دُربة الإمبراطورية الرومانية وخبرتها؛ فاندمج في «الكنيسة الكاثوليكية» العهدُ القديم، وديانات الأسرار، والفلسفةُ اليونانية، والأساليبُ الرومانية في الإدارة؛ اندمجت فيها كل هذه العناصر فأكسبَتْها قوةً لم يَعدِلها فيها أيُّ نظام اجتماعي فيما مضى.

وتطورت «الكنيسة الغربية» — كما تطورت روما القديمة — من جمهورية إلى مَلكية، ولو أن تطورها هذا جاء بخطوات أبطأ بها. وقد رأينا مراحل النمو التي اجتازتها السلطة البابوية، من «جريجوري الأكبر» إلى الهزيمة النهائية التي مُنِيت بها «هوهنستاوفن» في الحروب التي نشبت بين الجلفيين Guelfs والغيبليين Ghibellines. ورأينا طريق النمو وهو يجتاز مراحله الوسطى، على أيدي نقولا الأول، وجريجوري السابع، وإنوسنت الثالث. وحدث خلال تلك الفترة نفسها أن ازدادت الفلسفة المسيحية خصوبةً بما أُضيف إليها من عناصر جاءتها باتصالها بالقسطنطينية والمسلمين، وقد كانت حتى ذلك العهد فلسفة أوغسطينية، وبالتالي كانت فلسفة أفلاطونيَّة إلى حد كبير، أمَّا أرسطو فلم يُعرَف للغرب معرفة تكاد تكون كاملة إلا في القرن الثالث عشر، وكان لـ «ألبرت الكبير» و«توما الأكويني» فضلُ غَرْسه في عقول العلماء غرسًا جعله عندهم المرجع الأعلى بعد الكتاب المقدس والكنيسة، ولبثت لأرسطو هذه المكانة إلى يومنا هذا بين الفلاسفة الكاثوليك، ولا يسعني إلا أن أرى أن استبدال أرسطو بأفلاطون والقديس أوغسطين؛ كان خطأً من وجهة النظر المسيحية؛ ذلك لأن مزاج أفلاطون كان أكثر تدينًا من مزاج أرسطو، وكانت

الديانة المسيحية قد لاءمت بين نفسها وبين الفلسفة الأفلاطونية منذ البداية تقريبًا؛ فقد كان من بين تعاليم أفلاطون أن المعرفة لا تأتي عن طريق الإدراك الحسي، وإنَّما هي ضرب من الإدراك العقلي الذي يأتي عن طريق التذكر لما قد كان معلومًا من قبل، أمَّا أرسطو فهو أقرب جدًّا إلى الفيلسوف التجريبي الذي يعتمد في تحصيل المعرفة على الحواس. وكان القديس توما هو الذي مهَّد السبيل إلى العودة من الأحلام الأفلاطونية إلى المشاهدة العلميَّة، ولو أنَّه لم يقصد عمدًا إلى هذه الغاية إلا على نحو ضئيل.

وكانت الأحداث الخارجية أعمق أثرًا من الفلسفة في تحلُّل البناء الكاثوليكي، الذي بدأ يدبُّ منذ القرن الثالث عشر؛ غزا اللاتينيون الإمبراطورية البيزنطية سنة ١٢٠٤م، ولبثت في أيديهم حتى سنة ١٢٦١م، وكانت ديانة حكومتها خلال تلك الفترة كاثوليكيَّة لا يونانيَّة. وأمَّا بعد سنة ١٢٦١م فقد ضاعت القسطنطينية من البابا ضياعًا لا رجعة لها بعده، على الرغم من الاتحاد الشكلي الذي حدث في «فرارا» سنة ١٤٣٨م. وتبيَّن أن هزيمة الإمبراطورية الغربية في صراعها مع البابوية؛ لا تفيد «الكنيسةُ» شيئًا؛ وذلك لقيام الملكيات القومية في فرنسا وإنجلترا؛ إذ لبث البابا خلال الشطر الأكبر من القرن الرابع عشر، أداة في يدَي ملك فرنسا من الوجهة السياسية. وأهم من هذه الأسباب سبب آخر، وهو نشأة طبقة غنية من التجار، وازدياد المعرفة عند أفراد الشعب من غير رجال الدين، وإنما نشأت الطبقة الغنية من التجار أول ما نشأت، وازدادت المعرفة عند أفراد الشعب من غير رجال الدين أول ما ازدادت؛ في إيطاليا، ولبث الأمر في هذين الجانبين أكثر تقدمًا في تلك البلاد منه في سائر أجزاء الغرب، حتى منتصف القرن السادس عشر؛ فكانت مدن إيطاليا الشمالية أغنى بدرجة كبيرة — خلال القرن الرابع عشر — من سائر المدن في الشمال، وكان عدد العلماء من غير رجال الدين — خصوصًا في القانون والطب — يزداد زيادةً مُطَّردة، وكانت تسري في تلك المدن روح الاستقلال التي كان لا بدَّ لها أن تتجه بعداوتها نحو البابا، ما دام الإمبراطور لم يَعدَّ لها خطرًا يتهدَّد كيانها، غير أن هذه الحركات نفسها كانت موجودة في غير المدن الإيطالية، ولو أنَّها وُجدت هنالك بدرجة أضعف مما كانت عليه في المدن الإيطالية؛ فمدن «الفلاندر» قد صادفت ازدهارًا، كالذي صادفته كذلك مدن «هانز»، وكانت تجارة الصوف في إنجلترا مصدرًا للثروة. وكان ذلك العصر عصرًا اشتدت فيه بدرجة كبيرة تلك الاتجاهاتُ التي يمكن أن نسميها بالاتجاهات الديمقراطية، بشيء من التجوُّز في التسمية، وكانت الميول القومية أشد من الاتجاهات الديمقراطية، على ما كانت عليه هذه الاتجاهات من الشدة؛ فقد تبدَّت البابوية في أعين

الناس إلى حد كبير مؤسسة جابية للضرائب، وذلك بعد أن اصطبغت بصبغة دنيوية قوية، ورأى معظم الأقطار أن الموارد الضخمة التي كانت تسلبها البابويةُ إياها؛ أَولى بها أن تُحبَس في حدود بلادها، ولم يعد للبابوية، بل لم تعد البابوية تستحق؛ ما كانت تتمتع به من سلطان معنوي أكسَبَها فيما قبل نفوذًا، فإن كان من المستطاع للقديس «فرانس» أن يعمل في وفاق مع إنوسنت الثالث وجريجوري التاسع، فما جاء القرن الرابع عشر حتى وَجد الرجال الممتازون بإخلاصهم في جِدهم أن لا مَناص من التصادم مع البابوية.

ومع ذلك فهذه الأسباب التي عملت على تدهور البابوية لم تكن بادية في أوائل القرن، حتى لقد طالب البابا «بونفس الثامن» في النشرة البابوية التي يطلق عليها «Unam sanctam وحدانية التقديس» بمطالب أكثر تطرفًا مما طالب به أي بابا من البابوات السابقين. وفي سنة ١٣٠٠م أقام عيدًا أباح فيه للكاثوليك جميعًا ممن زاروا روما وقاموا فيها بحفلات معينة؛ أن يفعلوا ما شاءوا بغير قيود؛ فكان من جرَّاء ذلك أن تدفَّقت مبالغ جسيمة من المال في خزائن الكنيسة، وفي جيوب الشعب الروماني. وكان مثل هذا العيد (اليوبيل) يقام كل مائة سنة، لكن الكسب المترتب على إقامة ذلك العيد قد بلغ من الجسامة حدًّا جعلهم يُقصِّرون الأمد بحيث جعلوه خمسين عامًا فقط، ثم قصَّروا الأمد مرة أخرى فجعلوه خمسة وعشرين عامًا، وهذا هو الأمد الذي لا يزال معمولًا به حتى عصرنا الحاضر. وقد أتاح يوبيل سنة ١٣٠٠م — وهو اليوبيل الأول — فرصة للبابا أن يظهر في أوج ازدهاره، ولذلك فقد يكون من المناسب اتخاذه تاريخًا لبدء تدهور البابوية.

كان «بونفس الثامن» إيطاليًّا، وُلد في «أنانيي»، وحدث له أن حوصر في «برج لندن» أثناء مُقامه في إنجلترا نيابة عن البابا، ليؤيد هنري الثالث ضد البارونات الثائرين، لكن ابن الملك — وهو الذي أصبح فيما بعد إدوَرْد الأول — أنقذه سنة ١٢٦٧م. وكان قد تكوَّن بالفعل في أيامه حزبٌ قوي في الكنيسة من الفرنسيين، فعارض الكرادلة الفرنسيون في انتخابه، ونشب بينه وبين الملك الفرنسي فليب الرابع خلافٌ عنيف حول هذه المشكلة، وهي: هل للملك الحق في فرض الضرائب على رجال الدين الفرنسيين؟ وكان «بونفس» مُوغلًا في التحزب لأنصاره، كما كان مسرفًا في حبه لجمع المال؛ ولذا اشتدت به الرغبة في أن يحتفظ لنفسه بالرقابة على أكبر عدد ممكن من الموارد المالية. واتُّهم بالزندقة، وربما كان اتهامه على أساس صحيح، والظاهر أنه كان من أتباع ابن رشد، فلم يؤمن بخلود الروح. ولقد بلغ عراكه مع ملك فرنسا من الحدَّة ما جعل الملك يبعث له بقوة تُلقي عليه القبض، تمهيدًا لخلعه بقرار من «مجلس عام»، فأمسكوا به في «أنانيي»، لكنه فرَّ إلى روما حيث مات، ولم يجرؤ بابا بعد ذلك على معارضة ملك فرنسا.

ومضت فترة وجيزة جدًّا بعد ذلك، ثم انتَخَب الكرادلةُ سنة ١٣٠٥م رئيسَ أساقفة بوردو، الذي أطلق على نفسه اسم «كلمنت الخامس»، وكان من أهل جاسكون، ولم يتهاون قط في تمثيله للحزب الفرنسي في الكنيسة، ولم يحدث له إبان تولِّيه البابوية أن ذهب إلى إيطاليا أبدًا؛ فقد تُوِّج في ليون، وفي سنة ١٣٠٩م استقرَّ في أفنيون، حيث أقام البابوات ما يقرب من سبعين عامًا. وعبَّر «كلمنت الخامس» عن تحالفه مع ملك فرنسا بأن شاركه في مقاومة «فرسان المعبد»، وكان كلاهما في حاجة إلى مال؛ أمَّا البابا فقد احتاج مالًا بسبب انغماسه في التعصب لذوي قُرباه وأنصاره، وأمَّا فليب فقد احتاجه لحروبه مع الإنجليز، وللثورة الفلمنكية، وللنفقات التي اقتضتها حكومته، وقد أخذ نشاطها يزداد ازديادًا مطَّردًا؛ فبعد أن نهب أصحاب الأموال في لمبارديا، واضطهد اليهود اضطهادًا ابتزَّ منهم كل ما أمكن الحصول عليه، عنَّ له أن يستولي بمعونة البابا على الأراضي الفسيحة التي كان «فرسان المعبد» يملكونها في فرنسا، فضلًا عما كان في أيديهم من رءوس المال؛ فدُبِّرت لذلك خطة، وهي أن تكشف الكنيسة عن زندقة زلَّ فيها «فرسان المعبد» بحيث تقع أملاكهم غنيمة يقتسمها الملك والبابا، وقُبض على كل «فرسان المعبد» البارزين في فرنسا، قُبض عليهم في يوم معلوم من عام ١٣٠٧م، ووُجِّهت إليهم جميعًا قائمة من الأسئلة المهمة، وأُنزِل بهم من ضروب التعذيب ما جعلهم يعترفون بأنهم ناصروا الشيطان، واقترفوا غير ذلك من الآثام البشعة، وانتهى الأمر سنة ١٣١٣م بأن ألغى البابا تلك الهيئة، وصودرت أملاكها كلها. وخير وصف لهذه الإجراءات تجدها في كتاب «تاريخ محاكم التفتيش»، لمؤلفه Henry C. Lea الذي قام بأبحاث وافية، انتهت به إلى النتيجة الآتية، وهي أن التُّهم الموجَّهة لـ «فرسان المعبد» كانت لا تعتمد على أساس إطلاقًا.

ففي حالة «فرسان المعبد» اتفقت المصالح المالية عند البابا وعند الملك على السواء، لكن مصالحها تعارضت في معظم الحالات التي وقعت في أكثر أجزاء البلاد المسيحية. وفي عهد «بونفس الثامن» تمكَّن فليب الرابع من اكتساب تأييد أصحاب الأراضي (بما في ذلك أراضي الكنيسة نفسها)، وذلك في منازعاته مع البابا حول مسألة الضرائب، فلما أصبح البابوات خاضعين من الوجهة السياسية لفرنسا، تحتَّم أن يكون الملوك المعادون لملك فرنسا معادين للبابا؛ وأدَّى ذلك إلى حماية الإمبراطور لـ «وليم الأوكامي» و«مرسيليو البادوي»، كما أدَّى بعد ذلك بفترة وجيزة إلى حماية «يوحنَّا الغونطي» لـ «ويكليف».

وكان الأساقفة بصفة عامة على أتم خضوع للبابا في ذلك الحين، وأخذت تزداد شيئًا فشيئًا نسبة مَن يُعيِّنهم هو مِن الأساقفة تعيينًا فعليًّا، وكذلك خضعت له طوائف الأديرة

وجماعة الدومنيكان، ولم يحتفظ بشيء من روح الاستقلال إلا جماعة الفرانسسكان؛ فأدَّى ذلك إلى نزاع هذه الطائفة مع يوحنًّا الثاني والعشرين على النحو الذي أسلفنا ذكره حين تعرضنا لـ «وليم الأوكامي». وحدث إبان النزاع أنْ حَمَل «مرسيليو» الإمبراطورَ على السير إلى روما، حيث توَّجه الشعب هناك بتاج الإمبراطورية، وعندئذٍ انتُخب بابا معارِض من بين جماعة الفرانسسكان، حين أعلن الشعب خلع يوحنًّا الثاني والعشرين، ومع ذلك فما أنتج هذا كله سوى الحط من شأن البابوية بصفة عامة.

اتخذت الثورة على السيادة البابوية صورًا مختلفة في البلاد المختلفة؛ ففي بعض الأحيان ارتبطت تلك الثورة بالروح القومية في تعيين الملك، وفي بعض الأحيان الأخرى ارتبطت بجَزَع المتزمِّتين في الدين لِما رأوه في حاشية البابا من فساد وانغماس في الشئون الدنيوية، «وارتبطت الثورة في روما نفسها بديمقراطية سوقية؛ إذ حاولت روما لفترة من الزمن، في عهد كلمنت السادس» (١٣٤٢–١٣٥٢م) أن تحرر نفسها من البابا الغائب، وكان ذلك بزعامة رجل نابهٍ هو «كولا دي رينتسي»؛ فقد عانت روما لا من حكم البابوات وحدهم، بل عانت كذلك من الطبقة الأرستقراطية المحلية، التي واصلت الفوضى التي كانت قد حطَّت من جلال البابوية في القرن العاشر. والحقُّ أن البابوات ما فروا إلى أفنيون إلا لأسباب؛ من بينها أن يتخلَّصوا من فوضى الأشراف الرومان، وكانت ثورة «رينتس» — وهو ابن صاحب حانٍ — متجهة بادئ ذي بدء نحو الأشراف وحدهم؛ ولذا وجد في ثورته تأييدًا من البابا، وقد استطاع أن يثير حماسة الشعب إلى حد جعل الأشراف يلوذون بالفرار (١٣٤٧م)، وصادف «رينتسي» هذا إعجابًا لدى «بترارك» الذي نظَم نشيدًا في تكريمه، وراح يستحثه على مواصلة عمله العظيم الشريف، وقد اتخذ لنفسه لقبًا فأسمى نفسه المدافع عن حقوق الشعب، وأعلن سيادة الشعب الروماني على الإمبراطورية، والظاهر أنَّه تصور هذه السيادة على نحو ديمقراطي، لأنه دعا ممثلين من المدن الإيطالية ليجتمعوا على شيء يشبه مجالس النواب، غير أنَّ النجاح الذي أصابه أثار في نفسه أوهام العظمة. وكان هنالك في ذلك الحين — كما هي الحال في أحيان أخرى كثيرة — رجلان يتنافسان على حق السيادة في الإمبراطورية، فدعاهما «رينتسي» معًا، ودعا معهما «الناخبين»، ليجتمعوا أمامه اجتماعًا يفصل في الأمر؛ فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى تألُّب المطالِبَين بالإمبراطورية معًا عليه، وإلى تألُّب البابا كذلك؛ لأنه رأى أن حق الفصل في هذه الأمور من شأنه وحده. وقبض البابا على «رينتسي» (١٣٥٢م) وزجَّه في السجن عامين، حتى مات «كلمنت السادس»، وعندئذٍ أطلق سراحه وعاد إلى روما، حيث

استعاد سلطانه لبضعة أشهر، لكن منزلته عند الشعب هذه المرة لم تكن طويلة الأمد، وانتهى أمره باغتياله على أيدي الغوغاء، وكتب «بايرون» — كما كتب بترارك — قصيدة في الثناء عليه.

وتبيَّن في جلاء أنه لو أرادت البابوية أن تظل على رأس الكنيسة الكاثوليكية كلها، بحيث يكون لها نفوذ فعال، فلا مندوحة لها عن تحرير نفسها من اعتمادها على فرنسا، وذلك بعودتها إلى روما، أضف إلى ذلك أن الحروب الإنجليزية الفرنسية التي عانت فيها فرنسا أقسى الهزائم، قد جعلت فرنسا موطنًا غير آمن؛ ولذلك ذهب «إربان الخامس» إلى روما سنة ١٣٦٧م. غير أن السياسة الإيطالية كانت معقَّدة على نحو لم يستطع معه مسايرتها، فما إن لبث أن عاد إلى أفنيون قُبيل وفاته. وكان البابا الذي تلاه، وهو «جريجوري الحادي عشر»، أمضى منه عزيمةً؛ فكانت العداوة لرجال الدين الفرنسيين قد مالت بمدن إيطالية كثيرة — خصوصًا فلورنسة — إلى مناهضة البابا مناهضةً عنيفة، فلما عاد جريجوري إلى روما، وعارض الكرادلة الفرنسيين بذل بذلك كل ما في مستطاعه إنقاذًا للموقف، ومع ذلك تبيَّن — عند موته — أن الفريقين الفرنسي والروماني في مجمع الكرادلة يستحيل أن يتحدا في وجهة النظر؛ انتُخب بابا إيطالي، هو «بارتلوميو بريننانو» بناءً على رغبة الفريق الروماني، واتَّخذ لنفسه اسم «إربان السادس»، غير أن طائفة من الكرادلة أعلنت أن انتخابه باطل، وراحت تنتخب «روبرت الجِنَوي»، الذي كان ينتمي إلى الفريق الفرنسي، فاتخذ لنفسه اسم «كلمنت السابع»، وأقام في أفنيون.

هكذا بدأ «الانقسام الأعظم» الذي ظلَّ قائمًا نحو أربعين عامًا، واعترفت فرنسا طبعًا بالبابا المقيم في أفنيون، واعترف أعداء فرنسا بالبابا الروماني، وكانت اسكتلندا عدوَّة لإنجلترا، وإنجلترا عدوَّة لفرنسا؛ ولذا اعترفت اسكتلندا ببابا أفنيون. وانتخب كلٌّ من البابوين كرادلةً من أنصاره، وكلما مات هذا البابا أو ذاك أسرع كرادلته إلى انتخاب خَلَفه، وهكذا لم يكن ثمة سبيل لالتئام هذا الانقسام إلا بإقامة سلطة أعلى من البابوين معًا، ومن الواضح أنه لا بدَّ لأحد البابوين أن يكون انتخابه مشروعًا، ولذا لزم أن يكون هنالك سلطة أعلى من البابا «الشرعي»، ولم يكن ثمَّة حل للإشكال سوى أن توضع هذه السلطة في يد «مجلس عام». وذهبت جامعة باريس بزعامة «جرسون» إلى نظرية جديدة، مؤدَّاها أن يُعطَى حق المبادرة في التصرف إلى «مجلس»، فأيَّد هذه النظريةَ الملوكُ العلمانيون الذين رأوا مصلحتهم لا تتفق مع وجود هذا الانقسام، وأخيرًا عُقد «مجلس» سنة ١٤٠٩م في مدينة بيزا، غير أنه مُني بالفشل الذريع؛ إذ أعلن خلع البابوَين معًا على أساس الزندقة

والانقسام، وانتخب بابا ثالثًا لم يلبث أن مات، وانتخب كرادلته خلَفًا له رجلًا كان فيما مضى قرصانًا، اسمه «بالدساري كوسا»، فاتخذ لنفسه اسم «يوحنًّا الثالث والعشرين»، وعلى هذا النحو كانت النتيجة النهائية هي أن أصبح هنالك بابوات ثلاثة بدل اثنين، والبابا الثالث الذي أريدَ به الوصول إلى حل وسط كان معروفًا بسلوكه الشائن، وبدا الموقف عندئذٍ أبعد عن الأمل في الحل مما كان في أي وقت مضى.

لكن أنصار هذه الحركة التي أرادت التوفيق، لم يستسلموا لليأس؛ فعُقد مجلس آخر في كنستانس سنة ١٤١٤م وأخذ في العمل الجاد؛ فقرر أولًا أن البابوات ليس في وسعهم حل المجالس، ولا بدَّ لهم أن يخضعوا في بعض الأمور، وكذلك قرر أن البابوات في المستقبل محتوم عليهم أن يعقدوا «مجلسًا عامًّا» مرة كل سبع سنوات، وخَلَع «يوحنًّا الثالث والعشرين»، وحَمَل البابا الروماني على الاستقالة، وأمَّا بابا أفنيون فقد رفض الاستقالة، فلما مات عمل ملك أرجون على انتخاب غيره خلَفًا له، غير أن فرنسا — التي كانت عندئذٍ تحت رحمة إنجلترا — رفضت أن تعترف به، وأخذ حزبه يتضاءل شيئًا فشيئًا، حتى انتهى به الأمر إلى الزوال، وأخيرًا لم تكن هنالك معارضة للبابا الذي انتخبه «المجلس»، وهو البابا الذي انتُخب سنة ١٤١٧م، واتَّخذ لنفسه اسم «مارتن الخامس».

ولم يكن ثمَّة ما يؤخذ على هذه الإجراءات، على خلاف المعاملة التي عومل بها «هَسْ» التلميذ البوهيمي لـ «وِكْلِف»؛ إذ أحضروه إلى «كونستانس» على عهد منهم بأن يؤمِّنوه الخطر، لكنَّه لم يكد يصل إليها حتى وُجِّهت إليه التهم، وحُكم عليه بالموت حرقًا، وكان «وِكْلِف» قد جاءته منيَّته على صورة طبيعية، غير أن «المجلس» أمر بإخراج عظامه من قبرها لإلقائها في النار. وكان مؤيدو الحركة التي حاولت التوفيق بين الطرفين؛ شديدي الرغبة في تنزيه أنفسهم عن كل ريبة تمسُّ ثبات عقيدتهم.

نجح «مجلس كونستانس» في درء الانقسام، لكنه كان يؤمل في شيء أكثر من هذا بكثير، كما كان أن يرجو يستبدل مَلكية دستورية بالاستبداد البابوي، وكان «مارتن الخامس» قد أكثر من وعوده قبل انتخابه، حتى إذا ما تم انتخابه أنجز بعض وعوده تلك، ونكث بعضها الآخر؛ فكان قد وافق على المرسوم الذي يقضي بعقد المجلس مرة كل سبع سنوات، وما زال إلى النهاية منفذًا لذلك المرسوم، فلما حُل «مجلس كونستانس» سنة ١٤١٧م، دُعي إلى الاجتماع مجلس آخر سنة ١٤٢٤م، ولو أنه لم يتمخض عن شيء ذي خطر، ثم دُعي آخر سنة ١٤٣١م للاجتماع في مدينة «بازل»، وفي هذه اللحظة عينها مات «مارتن الخامس»، وجاء خَلَفه «يوجينيوس الرابع»، فلبث طَوال بابويته في صراع حاد مع

رجال الإصلاح الذين أمسكوا بزمام «المجلس»، فحَلَّ «المجلس»، لكن المجلس رفض أن يَعُد نفسه محلولًا. وفي سنة ١٤٣٣م استسلم البابا حينًا، لكنَّه عاد سنة ١٤٣٧م إلى حَلِّه من جديد، ورغم ذلك فقد لبث المجلس معقودًا حتى ١٤٤٨م، وعندئذٍ أصبح الأمر جليًّا لكل إنسان بأن البابا قد ظفر في هذه المعركة بنصر كامل؛ وذلك لأن «المجلس» في سنة ١٤٣٩م كان قد نفَّر النفوس بإعلانه خلع البابا وانتخابه بابا آخر يعارضه (وكان هذا آخر البابوات المعارضين في التاريخ)، ولو أن هذا البابا المعارض قد استقال من منصبه فورَ تنصيبه. وفي السنة نفسها كسب «يوجينيوس الرابع» سمعة أدبية بعقْده «مجلسًا» خاصًّا به في مدينة «فِرَّارا» حيث خضعت الكنيسة اليونانية لروما خضوعًا اسميًّا، مدفوعةً إلى ذلك بخوفها الشديد من الأتراك، وهكذا خرجت البابوية ظافرة من الوجهة السياسية، لكنها خسرت خسارة جِد عظيمةٍ في قدرتها على بثِّ روح الاحترام الأدبي لها في نفوس الناس.

ويمثل «وِكْلِف» (حوالي ١٣٢٠–١٣٨٤م) بحياته وتعاليمه؛ كيف تناقصت سلطة البابوية في القرن الرابع عشر؛ فقد كان يخالف الاسكولائيين السابقين له في أنه كان قسيسًا علمانيًّا، لا راهبًا ولا زاهدًا متجولًا، وكانت له سمعة عظيمة في أكسفورد، حيث نال إجازة الدكتوراه في اللاهوت سنة ١٣٧٢م، ولبث حينًا قصيرًا عميدًا لكلية «باليول»، وكان آخرَ الاسكولائيين النابهين في أكسفورد. وأمَّا باعتباره فيلسوفًا فلم يكن تقدميًّا؛ فهو واقعي أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطية، وذهب إلى أن أوامر الله لا تأتي جزافًا كما ظن فريق من المفكرين، وليس العالم الواقع فعلًا بواحد من عدة عوالم ممكنة، بل هو العالم الوحيد الممكن، ما دام الله لا يسعه إلا أن يختار ما هو أفضل، وليست هذه الآراء كلها هي التي جعلت «وِكْلِف» يستوقف النظر، بل لم تكن هذه الآراء — فيما يظهر — هي التي أثارت أكثر اهتمامه؛ لأنه انسحب من أكسفورد لكي يحيا حياة رجل من رجال الكنيسة في الريف؛ فقضى العشرة الأعوام الأخيرة من حياته راعيًا لكنيسة «لوترورث» بتعيين من الملك، ومع ذلك فقد ظلَّ يحاضر في أكسفورد.

وإنما يستوقف النظر من «وِكْلِف» هذا البطءُ الشديد في تطوره؛ ففي سنة ١٣٧٢م، حين كان عمره خمسين عامًا أو يزيد، لم يزل أرثوذكسيًّا، ويظهر أنه لم ينقلب زنديقًا إلا بعد هذا التاريخ، ويبدو أنه لم يندفع إلى الزندقة إلا بقوة مشاعره الخُلقية، كعطفه على الفقراء، وفزعه من سلوك رجال الكنيسة الأغنياء بانغماسهم في أمور الدنيا، وكانت مهاجمته للبابوية بادئ ذي بدء سياسية وخُلقية، لا مذهبية، ولم يتطور أمره إلى ثورة أوسع نطاقًا إلا بالتدرج البطيء.

وبدأ انسلاخ «وكلف» عن الأرثوذكسيَّة سنة ١٣٧٦م، بسلسلة من المحاضرات ألقاها في أكسفورد «في السيادة المدنيَّة»، وفيها عرَض النظرية القائلة بأن التقوى وحدها هي التي تبيح لصاحبها حق السيادة والمِلكية، وأن رجال الدين غير الأتقياء لا يكون لهم مثل هذا الحق، وأنَّ السلطة المدنيَّة هي التي ينبغي أن يكون لها الكلمة الفاصلة في «هل يحتفظ رجل الكنيسة بأملاكه أو لا يحتفظ بها». ومن تعاليمه أيضًا أنَّ المِلكية قد نتجت عن الخطيئة، ولم يكن للمسيح أو حوارييه مِلك، ولا يجوز لرجال الكنيسة أن يملكوا شيئًا، فجاءت هذه التعاليم مسيئة إلى رجال الدين جميعًا إلا الزاهدين المتجولين، ومع ذلك فقد أيَّدتها الحكومة الإنجليزية لِما كان يستولي عليه البابا من إنجلترا من ضريبة فادحة، فكان الرأي القائل بأنَّ المال لا ينبغي أن يخرج من إنجلترا إلى البابا رأيًا يخدم صالح البلاد، لا سيما حين كان البابا خاضعًا لفرنسا، وكانت إنجلترا مع فرنسا في قتال؛ ولذلك ربط «يوحنَّا الغونطي»، الذي كانت السلطة في يديه لما كان «رتشارد الثاني» لم يزل قاصرًا؛ ربط أواصر الصداقة بينه وبين «وكلف»، وأطال أمدها ما استطاع إلى ذلك سبيلًا. وراح «جريجوري الحادي عشر» من الناحية الأخرى يوجِّه الاتهام إلى ثماني عشرة نقطة مما ورد في محاضرات «وكلف»، قائلًا إنه استقاها من «مرسيليو البادوي»، وطُلب من «وكلف» أن يحضر لمحاكمته أمام محكمة من الأساقفة، لكنه لقي الحماية من الملكة ومن عامة الناس، ورفضت جامعة أكسفورد أن تخضع لقرارات البابا في أستاذها (فقد آمنت الجامعات الإنجليزية بحرية البحث العلمي حتى في ذلك العهد البعيد).

وفي الوقت نفسه مضى «وكلف» — إبان الفترة الواقعة بين عامَي ١٣٧٨م و١٣٧٩م — في كتابته للرسائل العلمية التي أخذ فيها بأن الملك هو راعٍ يمثِّل الله، وأنَّ الأساقفة خاضعون له، ولما جاء الانقسام الأعظم تطرَّف في الرأي أكثر من ذي قبل، فاتَّهم البابا بأنه مخالف لتعاليم المسيح، قائلًا بأن قبول «هبة قنسطنطين» قد جعلت كل البابوات بعدئذٍ مارقين على الدين. وترجم النسخة الشعبية من الإنجيل إلى الإنجليزية، وأنشأ جماعة «القساوسة الفقراء»، وكانوا من العلمانيين (وبهذا الفعل أغضب الزاهدين المتجولين بعد أن كانوا يناصرونه)، واستخدم «القساوسة الفقراء»، وُعاظًا جوَّالين، يتجهون برسالتهم إلى الفقراء خاصة. وأخيرًا هاجم السلطة الكهنوتية مهاجمةً أدَّت به إلى إنكار تحوُّل القربان إلى لحم المسيح ودمه، حتى لقد قال عن هذا التحول إنَّه خداع وحماقة كافرة، وها هنا أمره «يوحنَّا الغونطي» بالتزام الصمت.

وازداد الأمر صعوبةً بالنسبة إلى «وكلف» حين نشبت «ثورة الفلاحين» سنة ١٣٨١م بزعامة «وات تايْلَر»؛ فليس ثمَّة شاهد واحد على أنه أيَّدها تأييدًا فعالًا، لكنَّه كذلك لم

يشأ أن يناهضها، كما ناهض لوثر ثورة شبيهة بها وفي مثل ظروفها. ومما زاد الأمر رَبْكة أن «جون بول John Ball» — ذلك القسيس الاشتراكي الذي خلع عن نفسه مسوح القساوسة — قد أبدى إعجابًا بـ «وكلف»، لكنَّه لا بدَّ أن يكون قد وصل إلى آرائه عن غير طريق «وكلف»، بدليل أنه أُخرِج من حظيرة الكنيسة حين كان «وكلف» لا يزال متمسكًا بأرثوذكسيته؛ فآراء «وكلف» الاشتراكية — ولو أن «القساوسة الفقراء» قد بذروا بذورها بغير شك — لم تصدر عنه إلا باللغة اللاتينية وحدها، بحيث لم تكن في مُتناوَل الفلاحين وهي في نصها الأصلي.

وإنَّه لما يدهشنا ألا يكون «وكلف» قد تعرض لعذاب أشد مما تعرض له، بسبب آرائه ومَناشطه في سبيل الديمقراطية؛ فقد وقفت جامعة أكسفورد إلى جانبه تؤيده ضد الأساقفة أطول مدة ممكنة، ولما هاجم مجلس اللوردات وُعاظه الجوَّالين أبَى مجلسُ العموم أن يوافقه على مهاجمته. ولا شك أنه لو طالت الحياة بـ «وكلف» لتجمَّعت أسباب السخط عليه، لكنه حين مات سنة ١٣٨٤م لم يكن قد اتُّهم رسميًّا، ومات في «لوترورث» حيث فاضت روحه، وظلت عظامه راقدة في سكونها حتى جاء «مجلس كونستانس» فأمر بإخراجها من قبرها لإحراقها.

ولَحِق الاضطهاد الشديد بأتباعه في إنجلترا، وهم اللولارديون، حتى أُزيلوا من الوجود بحيث لم يبقَ منهم بقية تُذكَر، لكنه لما كانت زوجة رتشارد الثاني بوهيمية، فقد عُرفت تعاليمه في بوهيميا، حيث تابَعه فيها تلميذه «هَس»، ولبثت تلك التعاليم قائمة في بوهيميا — رغم الاضطهاد — حتى جاء الإصلاح الديني، وظلَّت الثورة على البابويَّة راسخة في أفئدة الناس في إنجلترا — ولو أنَّها اندسَّت في طوايا الأفئدة فلا تظهر — فكانت هنالك تهيِّئ التربة الصالحة لقيام البروتستنتيَّة.

وظهرت إبان القرن الخامس عشر عواملُ مختلفة، عاونت تدهورَ البابويَّة على إحداث تغيُّر سريع جدًّا في عالَمي السياسة والثقافة؛ فالبارود قد زاد من قوة الحكومات المركزية على حساب الأشراف الإقطاعيين. وحدث في فرنسا وفي إنجلترا أنْ تحالَف لويس الحادي عشر وإدوَرْد الرابع مع الطبقة الوسطى الغنية التي ساعدتهما على إخماد الفوضى الضاربة بين جماعة الأرستقراطيين. وكانت إيطاليا — حتى أواخر القرن — بمَنجاة إلى حد كبير من الجيوش الشمالية، فازدادت بخطًى سريعة في ثروتها وثقافتها معًا، وكانت الثقافة الجديدة في صميمها وثنية تمجِّد اليونان والرومان، وتزدري العصور الوسطى. وقام فن العمارة وأسلوب الكتابة على نسق النماذج القديمة، ولما استولى الأتراك على

القسطنطينية — وهي آخر ما بقي من آثار القديم — فرَّ جماعة من اليونان إلى إيطاليا، حيث رحَّب بمَقدَمهم هناك أنصار الثقافة الإنسانية. وظهر «فاسكودا جاما» و«كولمبس» فوسَّعا من نطاق العالم، كما ظهر «كوبرنيق» فوسَّع من آفاق السماء، ونُبذت «هبة قنسطنطين» على أنها أسطورة من خلق الخيال، وقتلها البحث العلمي قتلًا بازدرائه إياها. وعاون البيزنطيون في تعريف الناس بأفلاطون، لا في صورته التي يظهر بها لدى أنصار الأفلاطونية الجديدة ولدى أوغسطين فحسب، بل في صورته المستمدة من كتابته الأصلية. ولم تعد هذه الدنيا التي نعيش فيها تُوصَم بأنها وادٍ زاخر بالدموع، ومكان يجتازه المسافرون في رحلة مؤلمة إلى العالم الآخر، إنَّما بدَتْ هذه الدنيا مكانًا يتيح الفرصة للتمتع باللذائذ الوثنية، كما يهيِّئ مجالًا للشهرة وللجمال وللمغامرة. وهكذا دُفنت قرون طويلة من الزهد، دُفنت في طوايا النسيان بفضل ثورة هاجت فيها عوامل الفن والشِّعر والمتعة، ولو أن العصور الوسطى لم تمتْ بغير كفاح حتى في إيطاليا؛ فقد وُلد «سافونا رولا» و«ليوناردو» في عام واحد، لكن المفازع القديمة لم تعد في معظم الحالات على ما كانت عليه من بث الفزع في النفوس. ووجد الناس نشوة مُسكِرة في الحرية الجديدة، نعم إن نشوة السُّكْر لم تكن لتستطيع الدوام، لكنَّها عملت إذ ذاك على سد الطريق دون المخاوف، وفي هذه اللحظة التي سادها التحرر النشوان؛ وُلد العالَم الجديد.


هنداوي